ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XXI STYCZEŃ (1) 1969

175

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 21 listopada 1968 r. Druk ukończono w styczniu 1969 r.
Zam. nr 440 21 XI 1968 r. L-7
INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 175 (1)
Styczeń 1969
Kraków

STANISŁAW GRYGIEL

LUDZKA TWARZ PRAWA NATURY

Księdzu Prałatowi Stanisławowi Czartoryskiemu

I

Etyka prawa natury a etyka wolności — filozofia przedkantowska, wydaje się, nie widziała tych dwóch etyk jako sobie przeciwstawnych. Jej rozważania etyczne z konieczności zawierały w sobie pewną wizję wolności ludzkiej — tę ostatnią przyjmowała jako fakt nie wnoszący zbyt wiele w teoretyczne rozważania nad porządkiem natury, branym za obiektywne kryterium dobra i zła, a w którym odczytywano stałe, niezmienne prawa moralne, wytyczające człowiekowi (wolnemu) drogę działania. W mariażu tym nie dopatrywano się niczego niepokojącego, nawet kiedy Duns Szkot zwrócił uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy naturą a wolnością (dzisiaj powiedzielibyśmy: pomiędzy wolną świadomością a wszystkim poza nią). Ostro przeciwstawił je sobie dopiero Kant.

Pytanie postawione przez niego brzmi: jak może człowiek być wolny równocześnie będąc poddanym mechanizmowi przyczyn w Naturze? W odpowiedzi jego słyszymy, że człowiek jest wolny, o ile nie ulega uwarunkowaniom czasowym i przestrzennym, a słucha jedynie tych praw, które sam sobie narzuca swoim własnym rozumem. W konsekwencji zatem dochodzi do stwierdzenia (mającego także swoje źródło w jego koncepcji poznania), że człowiek fenomenalnie (zjawiskowo, empirycznie — świat kategorii czasowo-przestrzennej) jest zdeterminowany, noumenalnie natomiast (czyli pozazjawiskowo) — wolny.

Pytanie oraz odpowiedź Kanta żyją do dziś w myśli filozoficznej przybierając różne wcielenia. W zasadniczym jednak zrębie dadzą się one sprowadzić do twierdzenia, że człowiek jest wolny w swojej rzeczywistości transfenomenalnej — tam, gdzie ma miejsce czysta spontaniczność. Spontaniczność tę pojmuje się tak, jakby człowiek żył samotnie we wszechświecie, co najwyżej biorąc pod uwagę istnienie innych ludzi obok, ale ze względów czysto porządkowych lub wręcz utylitarnych (strategia). Tak pojęta wolność ulega przyćmieniu z chwilą przejścia w sferę zjawisk, gdzie wytwory ludzkiej świadomości (przedmioty) determinują swoje źródło w jego dalszym działaniu. W wytworzonym przez człowieka świecie panują prawa tworzące pewien mechanizm. Dlatego także i świat wytworów ludzkiej świadomości można podciągnąć pod miano zdeterminowanej natury, pojętej przeciwstawnie do wolności. Antynomia zatem trwa.

Trwa w życiu praktycznym, w którym przybiera postać konfliktu między zastanym prawem, o którym się mówi, że płynie „z natury rzeczy", a chwilą, w której człowiek widzi (siebie i wszystko, z czym jest związany) i chce odmiennie. Konflikt nie ominął także i religii; człowiek wierzący buntuje się i nie chce dopuścić do tego, żeby jego życie moralne stawało się sumą przepisów — nakazujących i zakazujących, nawet jeżeli przychodziłyby one do niego z góry Synai. Uważa on, że zbytnia ilość zasad i przepisów rozbija jego życie, podczas gdy, czuje on, w życiu chodzi o coś jednego, czego on sam nie umie może nazwać, ale co, jak wierzy, objawił człowiekowi Bóg. Jest przekonany, że to, co się nazywa prawem naturalnym, odbija w sobie „prawo wieczne", czyli ostatecznie Boga. Niemniej w przerzuceniu „wieczności" (jej atrybutów) w sferę czasowego trwania, gdzie mamy do czynienia już tylko z refleksem prawa wiecznego, czyli z tzw. moralnym prawem naturalnym, oraz w utożsamieniu tejże wieczności z trwaniem czasowym bez początku i bez końca w czasie, widzi zamach na swoją wolność; na to, co uważa za najwyższe swoje dobro. Twierdzi, i chyba słusznie, że tego rodzaju zabieg nie pozwala mu być sobą. Nie uwzględnia bowiem jego innej, bo historycznej sytuacji. Ściślej mówiąc nie pozwala mu stawać się sobą, a że jeszcze nie jest sobą w pełni, na to wskazuje właśnie jego sytuacja mająca charakter historyczny. Tymczasem zabieg ten zakłada, że wszystko w nim już jest dokonane; wystarczy pilnować.

Rzeczywistość czasowo-przestrzenna i ta, która w niej się odbija oraz z nią się wiąże przenikając ją i nadal pozostając w swojej transcendencji, odsłaniają stającemu się w nich czło-

wiekowi drogę (a nie kres!), po której trzeba mu iść. W tej drodze, własnej, jedynej, w drodze tylko dla niego, chce widzieć i widzi swoje prawo. Tylko tak chce urzeczywistniać siebie, siebie odnaleźć, tego, który czeka „u kresu". „To prawo jest ci dane po to, abyś ty, człowieku, odnalazł siebie" [1].

*

Kroczenie drogą nie jest łatwe. Tyle rzeczy obok odwodzi i rozproszkowuje człowieka. Szlaki raz wytyczone przez jednych nie gwarantują innym ich własnej słuszności. Co więcej, nie gwarantują jej na przyszłość nawet samym wytyczającym. Chodzi bowiem o działanie zawsze stanowiące historyczno-przestrzenny konkret i o poznanie z nim związane. Arystoteles wyłożywszy uczniom to, co sam dostrzegł na swojej drodze, zaraz dodaje: „Poglądy mędrców są zgodne z tym, co powiedzieliśmy. Ale choć i tego rodzaju argumenty są poniekąd wiarogodne, to jednak jak ma się rzecz naprawdę, osądza się w sprawach praktycznych zawsze na podstawie faktów i życia; one bowiem są rozstrzygające. Należy więc powyższe nasze wywody sprawdzić porównując je z faktami i z życiem, i jeśli są zgodne z faktami, przyjąć je, jeśli zaś niezgodne — uważać je za puste słowa" [2]. Każdy sam na nowo musi kierować sobą, czyli wybierać drogę i ryzykować mimo wszystko, nawet przy końcu życia, kiedy zebrało się sporo doświadczenia. Życie bowiem nie jest teorią; życiowe zasady nie są zasadami teoretycznymi. O wiele łatwiej jest uprawiać teorię — jest prostsza oraz jaśniejsza. „Niejasna jest i wymaga zbadania kwestia, w jaki sposób należy kierować własnymi sprawami. (...) młodzi chłopcy opanowują geometrię i matematykę i zdobywają w nich «mądrości», zdaje się jednak, że rozsądnym nie staje się [żaden z nich]. Pochodzi to stąd, że mądrość praktyczna dotyczy [nie tylko tego, co ogólne, lecz] także spraw jednostkowych, które poznaje się jedynie na podstawie doświadczenia, doświadczenia zaś brak młodzieńcowi (bo jest ono owocem długiego czasu)" [2].

Prawo pojmowano i w pewnej mierze jeszcze się pojmuje jako już wytyczoną drogę dla działania; coś, co umożliwia wiedzę praktyczną, dotyczącą tego, co i jak robić, oraz wychowywania.

Tak patrzyli na prawo Grecy pod wpływem Platona i Arystotelesa. Rzymianie, których zainteresowania szły w kierunku podbojów (do czego zniewoliła ich zresztą sytuacja), musieli szukać po-

---

1 S. Augustinus, *Sermo* 156, 2—13. Haec lex data est tibi, ut tu, homo, invenires te.

2 *Etyka Nikomachejska*, (Warszawa 1956. PWS, s. 386 1 n. oraz 220. Tłum. D. Gromska) X 1179a, VI 1142a.

rządku umożliwiającego sprawne funkcjonowanie całego imperium. Stawali bowiem w obliczu coraz to nowych zwyczajów i praw. Na zagadnienie przeto prawa patrzyli z odmiennego punktu widzenia. Chrześcijaństwo z kolei wchodząc ze swoim Objawieniem usiłowało w tym wszystkim odnaleźć Myśl Bożą, rządzącą i prowadzącą wszystko do odpowiednich celów a ostatecznie do Siebie samej. W ten sposób później określił prawo św. Tomasz.[3] Konsekwentnie myśl chrześcijańska położyła nacisk na to prawo, na tę drogę, którą Myśl Boża wyryła w samym stworzeniu, czyli na tzw. prawo naturalne (moralne), w odróżnieniu od prawa „cywilnego" (pozytywnego). Słusznie związała jego istnienie z Umysłem: natura jako pewna treść (istota określająca działanie) z konieczności jest zrelatywizowana do intelektu; jako taka od niego zależy, o czym zapomniał np. ateizm wieków nowożytnych odrzucając Boga myślącego stwórczo a pozostawiając moralne normy naturalne. Związek ten dostrzegali już niechrześcijanie, np. stoicy, wiążąc istnienie natury z Logosem, co Cycero wyraził lapidarnie: „Lex est ratio summa insita in natura", „orta autem simul est cum mente divina".[4] Rzecz jasna nie należy zapominać, że Logos stoików jest immanentny w stosunku do świata.

Myślicielom chrześcijańskim przyszła w sukurs myśl dawniejsza, grecka i rzymska, o której już wspomnieliśmy. Grecka tragedia mówiła o powszechnie obowiązujących prawach boskich, Arystoteles — o „sprawiedliwem z natury" (prawo niepisane) w przeciwstawieniu do tego, co „sprawiedliwe z ustanowienia ludzkiego" (przy czym podane przez niego przykłady na pierwsze mają charakter fizyczny).

Rzymianie wprowadzili — wchodząc w kontakt z coraz to nowymi narodami — trzeci rodzaj prawa, tzw. ius gentium (prawo narodów), przy czym niektórzy utożsamili je z prawem naturalnym, inni dostrzegali pomiędzy nimi różnicę. Rozróżniał je Ulpianus, który za prawo naturalne uważał to, co jest wspólne wszystkim zwierzętom łącznie z człowiekiem, jako że posiada on pewne elementy zwierzęce. „Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio: [...] Ius gentium est quo gentes humanae utuntur: quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus ani-

[3] *Contra Gentes*, III, 115. Lex est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali naturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit.

[4] Cicero, *De legibus*, l. I, c. 6.

malibus, hoc solis hominibus inter se commune sit."[5] Dla Rzymian prawo narodów stanowiło coś więcej aniżeli prawo pozytywne; tworzy je bowiem rozum w oparciu o naturalny porządek w rzeczach, który sądzili że odkrywają. Do tego prawa zaliczali m.in. prawo własności, prawo do łupów itp.

Ulpianowski biologizm zaciążył nad myślą etyczną w średniowieczu. W biologicznych inklinacjach (w których np. św. Tomasz upatrywał konkretne wskazówki dla realizacji prawa synderezy: dobro należy czynić, zła — unikać), mających miejsce w człowieku, doszukiwano się wytycznych pokazujących prawo moralne naturalne. Św. Izydor z Sewilli pisał, że prawo naturalne „ubique instinctu naturae non constitutione aliqua habetur"[6] — tworzy je instynkt natury a nie jakieś ludzkie ustanowienie. Ten i ów (np. Wilhelm z Auxerre) zwracał uwagę na rolę intelektu w prawie naturalnym, na właściwą człowiekowi zdolność odróżniania dobra od zła.

Przed wpływem Ulpiana nie obronił się św. Bonawentura a także i św. Tomasz, który przyjmuje wręcz jego definicję prawa naturalnego, łącząc je jedynie z nakazem rozumu, co jednak nie wpłynęło na gruntowną zmianę samej koncepcji. W najściślejszym tego słowa znaczeniu prawo naturalne widzi on nie w tym, co tylko człowieka dotyczy, chociażby nakazy te płynęły z rozumu naturalnego, ale w tym, co rozum nakazuje w rzeczach wspólnych człowiekowi z innymi bytami — zwierzętami.[7] W konsekwencji rozum tylko uświadamia sobie i przytakuje temu, co odkrywa w swojej biologicznej strukturze — co w gruncie rzeczy jest nie czym innym jak „wolnym" podporządkowaniem się determinizmowi natury kosmicznej (np. instynktom). Charakterystyczne jest także i to, że dla św. Tomasza „prawo narodów" w sensie ścisłym jest prawem pozytywnym — jest zaś prawem naturalnym, o ile opiera się na naturze rozumnej człowieka, która odkrywa naturalny porządek rzeczy i do niego wszystko stosuje.

---

[5] *Dig.*, 1, 1.: „Prawo naturalne nie jest właściwością tylko rodzaju ludzkiego, jest ono wspólne dla wszystkich zwierząt, które rodzą się na ziemi, w morzu a także i dla ptaków. Stąd wynika połączenie się mężczyzny z kobietą, co my nazywamy małżeństwem; stąd rodzenie dzieci, wychowanie. Prawo narodów jest tym prawem, którego używają tylko ludzie. Łatwo dostrzec, że różni się ono od prawa naturalnego, bo to ostatnie wspólne jest wszystkim zwierzętom, pierwsze natomiast — tylko ludziom".

[6] *Etymol. sive orig.*, l. XX, PL, 82, col. 199—200.

[7] *In IV Sent.*, 33, q.1, a.1, ad 4. Strictissimo modo accipiendo ius naturale, illa quae ad hominem tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de iure naturali: sed illa tantum, quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia.

Jedynie św. Albert Wielki dostrzegł, że prawo moralne naturalne jest prawem ludzkim, co pociąga za sobą duże konsekwencje. Dlatego odrzuca on koncepcję Ulpiana — z powodu czynnika zwierzęcego, który w niej odgrywa decydującą rolę. Chodzi bowiem o człowieka a nie o zwierzę. Inklinacjami biologicznymi winien kierować rozum, w nim one uczestniczą i w tej mierze są ludzkimi inklinacjami, w jakiej dają mu się przeniknąć. Tak ma się sprawa z małżeństwem, rodzeniem dzieci, wychowywaniem itp. Są to *actus hominis* a nie *actus naturae*. Prawo moralne naturalne, mówi, zostało wypisane w duchu człowieka a nie w jego ciele.

Głos Alberta Wielkiego pozostał głosem wołającego na puszczy. Biologizujące rozumienie natury ludzkiej, z dodatkiem o włączonym w bieg tak rozumianej natury rozumie, zaciążyło nad całą myślą etyczną. Katolicką, ponieważ inni przestali się zajmować całym tym problemem inaczej jak tylko zwalczając istnienie tak rozumianego prawa naturalnego. Moralne prawo naturalne w świadomości ogółu skojarzyło się na długie lata z rzymską zakrystią. Zakwestionowano jego istnienie (protestanci — po grzechu), tym samym stawiając problem egzystencjalny moralnego prawa naturalnego. Problem ten nie istniał np. dla św. Tomasza. Dla niego istnienie prawa naturalnego było oczywistością, wszyscy przecież je przyjmują i o nim mówią. Interesowało go jedynie to, czym to prawo jest.

Ślady biologizującego rozumienia moralnego prawa naturalnego znajdujemy jeszcze dzisiaj w publikacjach i to wcale nie rzadko. Stają się one szczególnie widoczne w problematyce życia małżeńskiego. W świetle takiej koncepcji moralnego prawa naturalnego cała rozumność np. regulacji urodzin ma polegać na dostosowywaniu się do tzw. biologicznych rytmów ludzkiego organizmu. Zakaz innego postępowania płynie z ustanowionego przez Boga prawa naturalnego; przeszkadza ono bowiem „w rozwijaniu się naturalnych procesów". Mówiąc w ten sposób wcale nie chcę powiedzieć, że sama teza o tzw. moralnej niedopuszczalności środków antykoncepcyjnych jest fałszywa. Chcę jedynie zwrócić uwagę na rodzaj argumentacji i na jej punkt wyjścia. Gdyby zjawisko biologiczne czy fizyczne spełniało funkcję decydującą w stwarzaniu moralnego zobowiązania dla człowieka, tak że wolno by mu było posłużyć się innym zjawiskiem „zawieszającym" poprzednie, to wówczas człowiek wyskakujący z samolotu (ileż razy musi się na to odważyć!) postępowałby moralnie źle używając spadochronu w celu „zawieszenia" zjawiska ciążenia. Byłby zobowiązany do spadania. Jeżeli natomiast w przypadku regulacji urodzin człowiek jest zobowiązany czy też doświadcza siebie jako zobowiązanego do nieużywania wymienionych środków w najbardziej otwartym

i intymnym stosunku pomiędzy osobami, to trzeba przyjąć, że zobowiązanie to płynie skądinąd — z pewnej ściśle określonej rzeczywistości moralnej — a nie z biologicznej struktury aktu.

Do trójczłonowego podziału prawa, przejętego od Rzymian (prawo cywilne, prawo narodów i prawo naturalne), chrześcijańska myśl wniosła czwarty rodzaj prawa — tak zwane prawo wieczne, którym jest Umysł Boski (Logos), stanowiący wzór, ostateczną miarę-ideał działania stworzeń. Koncepcję prawa wiecznego rozpracował św. Augustyn, na którym z kolei oparł się św. Tomasz, co jest raczej dziwne, ponieważ jest ona z gruntu nie... tomistyczna, lecz platońska. Dla Tomasza bowiem nie ma w Bogu różnicy pomiędzy Bogiem samym a Jego Myślą, według której, niczym według planu, jak chce św. Augustyn, Bóg miałby stwarzać na sposób rzemieślnika. W tymże prawie wiecznym uczestniczą wszystkie byty poprzez swoje inklinacje naturalne. Człowiek uczestniczy w nim w sposób szczególny, ponieważ poniekąd sam jest dla siebie opatrznością uczestnicząc w Opatrzności Bożej. Dzięki tej *ratio aeterna* człowiek posiada naturalną inklinację do właściwego czynu i właściwego celu. Uczestnictwo w prawie wiecznym dokonujące się w rozumnym stworzeniu nazywa się prawem naturalnym.[8] W chrześcijańskiej koncepcji jest ono nie czym innym jak światłem Bożym odbitym w nas, czytamy tamże u św. Tomasza. To z Myśli Bożej, co odczytujemy w rzeczach, to właśnie prawo naturalne — czyli że prawo naturalne jest prawem wiecznym, odczytanym przez nas w stworzeniu.



Etyka zawsze wychodziła — i musi wychodzić — od człowieka. Stanowi bowiem zespół reguł normujących jego działanie, które zmierza, najogólniej mówiąc, do dobra człowieka; inaczej — do tego, żeby ten człowiek sta(wa)ł się sobą. Ale już w samym punkcie wyjścia można się rozejść. Kierunek zależy od danych, jakie się weźmie za punkt oparcia. I tak można się oprzeć na tym, na co wskazuje strona cielesna człowieka (nie biorę tego słowa w znaczeniu ujemnym), dająca się uchwycić w siatkę tzw. praw biologicznych czy fizycznych; można się oprzeć na jego tendencjach (inklinacjach), uświadomionych sobie przez rozum, a które mówią o jakichś celach niekoniecznie biologicznych; można się oprzeć na wolności pojętej jako czysta spontaniczność, niezależna od niczego prócz siebie samej, można — na wolności, nazwijmy ją, wcielonej, przenikającej to, co zdeterminowane tak dalece, że zmienia samo zdeterminowanie.

---

8 *Summa Theol.*, I-IIae, q. 91, a. 2, c.

Ważne jest także i to, czy widzi się prawa etyczne jako pochodne w sposób dedukcyjny z jednej lub kilku naczelnych zasad (praw), czy też raczej jako pochodne z bezpośredniego doświadczenia ludzkiego (!) rzeczywistości. Ludzkiego, tzn. całościowego, obejmującego zaangażowanie wszystkich naszych władz, zaktualizowanie wszystkich naszych możliwości. Rzeczywistości — tej dynamicznej, przebogatej, w której spełnia się nasze doświadczenie tu i teraz. Ów drugi sposób widzenia prawa niekoniecznie musi prowadzić, jakby można było zarzucić, do chaosu. Odbije w sobie ten plan i ten porządek, który tkwi w samej dynamicznej rzeczywistości — chyba że go tam nie ma. Dla przyjmującego jednak Logos (czyli dla wierzącego), boską zasadę stwarzania, czyli ustawicznego podtrzymywania rzeczywistości przy istnieniu, obawa ta staje się niezrozumiała. Jeżeli obawa ta pojawia się u wierzącego, można żywić podejrzenia co do jego wiary. Bo przecież to Myśl stwórcza podtrzymuje wszystko, co istnieje, w swoim bycie, wkładając we wszystko plan i prowadząc wszystko do właściwych celów i we właściwy sposób. A zatem cały problem polega na szukaniu i odnajdywaniu właśnie tej Myśli (stwarzającej), a nie innej. [9] Szukanie tej Myśli nie jest czym innym jak m. in. szukaniem moralnych praw dla działania.

Pierwsza droga wydaje się niesłuszna — prowadzi do legalizmu, do mnożenia przepisów, „miar i wag". Dobro „wydedukowane" z abstrakcyjnej zasady (natury) nigdy nie stanie się dobrem konkretnym. A tylko konkret syci i konkret wzywa do działania. Na tej drodze pojawiające się reguły moralne prowadzą do „konfliktów" norm z życiem, konfliktów rozgrywających się, na nieszczęście, w konkretnych, żywych, ludzkich sumieniach — książkom konflikty nie zadają bólu. Druga droga bardziej przekonywuje: konkretne dobro, o jakie w moralności chodzi, poznaje się dokonując refleksji nad konkretnym człowiekiem, tym, którego znamy i który dany nam jest w doświadczeniu — czyli nad sobą samym. Na pierwszej drodze znajdują się zarówno ci, którzy z tej czy innej „naczelnej zasady" tworzącej tzw. naturę w ogóle wyciągają mnóstwo innych uprawiając w ten sposób logikę, w której można mówić o niezmienności, powszechności (zmienność pochodzi tylko z błędu albo z przyćmienia umysłu na skutek różnych czynników), jak i ci, którzy przyjmując — także w gruncie rzeczy abstrakcyjną zasadę — istnienie czystej wolności, pojętej jako spontaniczność kierująca się li tylko samą sobą, a żadnymi natomiast możliwościami wyznaczonymi przez faktyczny stan rzeczywistości, de-

---

[9] Por. Stanisław Grygiel, *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, „Znak" 135, s. 1128.

dukują z niej wnioski mijające się właśnie z rzeczywistością, o której tyle mówią. Sartre, nie licząc kilku wspaniałych analiz dotyczących przeżyć psychicznych, w najważniejszym zrębie swojej filozofii uprawia dedukcję — z aksjomatu, jakim jest twierdzenie, że człowiek jest wolnością. *Implicite* aksjomat ten zawiera założenie, że każdy odruch spontaniczności jest dobry, [10] jest taki, jaki jest, co z kolei przekreśla samą moralność i czyni niezrozumiałym (absurdalnym) nasze przeżycie dobra i zła. Owszem, w takiej koncepcji można mówić o moralności, ale w zupełnie innym znaczeniu — jej kryterium byłby fakt, czy człowiek usuwa ze swojego życia owo przeżycie dobra i zła czy też nie. Jeżeli nie, popełnia zło, nie usuwa bowiem czegoś, co kłóci się z jego spontanicznością, która jest dobra, nie usuwa czegoś, co pomniejsza jego wolność, a w konsekwencji — co umniejsza jego samego jako człowieka.

Dlatego tak rozumiana etyka prawa natury i tak rozumiana etyka wolności wydają się być nie do przyjęcia. Ich pokrewieństwo polega na tym, że obydwie stanowią czystą abstrakcję, podczas gdy człowiek i jego działanie nią nie są.

Działa konkretny człowiek. On rodzi swoje czyny, sobą, swoją naturą nadaje im jakość. Bez obaw można posłużyć się starym, czcigodnym wyrażeniem natura na określenie istoty człowieka, tej, z której płynie działanie i która je określa. O wszystkim zadecyduje, co się będzie konkretnie przez nią rozumiało.

Samo słowo jest wieloznaczne. Służy na określenie różnych rzeczy i z tego należy sobie dobrze zdać sprawę. Można wyliczyć kilkadziesiąt znaczeń kryjących się za wyrażeniem „natura". I tak np. mówimy o naturze rzeczy jako o pewnym porządku hierarchicznym, któremu przeciwstawia się przypadek. Przez naturę rozumie się też zasadę witalną — zasadę działania — istotę (*essentia*) określającą działanie, albo inklinacje ewentualnie instynkty, temperament czy charakter. Pod słowem „natura" kryje się także wszechświat, przyroda. Słowo „natura" oznacza też to, co się w człowieku dzieje spontanicznie, w odróżnieniu od tej natury, w której panuje determinizm. Od Arabów przyjęto w średniowieczu rozróżnienie na *natura naturans,* jaką jest stwarzający Bóg, oraz na *natura naturata,* jaką jest stworzenie. Tę ostatnią można przeciwstawić pierwszej — mówimy wówczas o naturalizmie. W bliskim stosunku z dwoma ostatnimi znaczeniami pozostaje odróżnienie natury jako zwyczajnego porządku rzeczy od

---

[10] Tylko Bóg może „zawierzyć" swojej spontaniczności, ponieważ istotą Jego natury jest sama dobroć.

nadnatury, czyli „nad-zwyczajnego" porządku rzeczy, porządku łaski.

W etyce posługujemy się dwoma pojęciami natury: przez naturę rozumiemy tu albo kosmos, albo człowieka. Używa się jeszcze tego słowa na określenie Boga o tyle, o ile stanowi On fundament natury, jaką ma kosmos i jaką ma człowiek. Najważniejsze dla naszych rozważań są dwa pierwsze pojęcia: kosmos i człowiek. Mówiąc o nich z konieczności będziemy mówili o Bogu istniejącym u samych ich podstaw.

W filozofii Kanta, który etykę oparł na dualizmie: podmiot moralny — natura, w tej drugiej rządzą mechaniczne przyczyny oraz uwarunkowania eliminujące wolność. Wolność natomiast jest przyczynowością niczym nie uwarunkowaną. Kantowski podział nie utożsamia się z podziałem w filozofii tradycyjnej na to, co działa na mocy natury (quod agit per naturam), oraz to, co działa na mocy intelektu (quod agit per intellectum). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z determinizmem polegającym na narzuceniu celów przez kogoś z zewnątrz oraz na determinowaniu danych bytów poprzez wrodzone im czynniki do działania dla tychże celów; w drugim — z wolnym wyborem tychże celów (z wyjątkiem jednego: ostatecznego) oraz drogi do nich. Nie mamy tu zatem wolności niczym nie uwarunkowanej, co nie znaczy, żeby ona nie była wolnością. Nie wydaje się bowiem, żeby każde uwarunkowanie eliminowało wolność.

Dla św. Tomasza cały świat (łącznie z człowiekiem) stanowił zespół natur, będących źródłem właściwych sobie działań. Można powiedzieć, że w jego wizji świat przedstawiał się jako hierarchicznie ukonstytuowana z energii działających mozaika, na której szczycie znajduje się człowiek, najdoskonalszy twór w całej naturze. Najdoskonalszy dlatego, że posiada rozum. [11] Podkreślanie rozumu w naturze ludzkiej datuje się od Arystotelesa. Problem polega jedynie na tym, jak się go rozumie, co mu się daje za przedmiot poznania — czy tylko idee, czy także i konkret; i czy ma on charakter li tylko biernego przejmowania, czy także, przynajmniej w jakimś stopniu, jest on tym, co nazywamy *causa*. Podkreślmy od razu, że tak Kant jak i Akwinata w działaniu rozumu praktycznego — a ten się liczy w moralności — dostrzegali moment działania przyczynowego.

Całe zagadnienie prawa moralnego naturalnego sprowadza się właściwie do pytania, jakie miejsce zajmuje w świecie człowiek. Czy tworzy on jego część homogeniczną, czy też heterogeniczną, w pewnej mierze stanowiącą całość dla samej siebie. Jeżeli przyj-

---

[11] *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3, c.

miemy to drugie, to już w samym określeniu człowieka jako części stanowiącej dla siebie całość odrębną napotkamy na ogromną trudność.

Rzecz jasna nie będzie nas interesować zagadnienie tzw. natury w ogóle (mówiąc podręcznikowo *naturae abstracte sumptae*). Jest to bowiem ogólne pojęcie może kiedyś wytworzone drogą intuicji intelektualnej, ale później z pewnością zdeformowane przez spekulację systematyków abstrahujących od dynamicznej rzeczywistości człowieka. I tak na przykład czytamy u jednego z nich,[12] że naturę ludzką można brać według sposobu jej istnienia *a parte rei* (w rzeczywistości poza umysłem), albo w umyśle. Można ją także brać, pisze tenże sam autor, w znaczeniu absolutnym abstrahując od wszelkiego sposobu jej istnienia. Tak dopiero pojęta natura ludzka ma służyć za normę moralności. Konsekwentnie do tego rodzaju stanowiska rodził się problem zastosowania (aplikacji) wydedukowanych norm czy praw z ludzkiej „natury w ogóle" do jej konkretnych stanów, do sytuacji, w jakich człowiek żyje, jednym słowem — do życia. Rozpracowywano pojęcie cnoty roztropności, umożliwiającej słuszne stosowanie ogólnych zasad do konkretu. To nie konkret mówił, co trzeba robić, ale zasada ogólna, wyabstrahowana przez l u d z k i umysł z jakiegoś aspektu rzeczywistości moralnej, jedynie wycieniowana konkretem w działaniu. Konkret musiał pozwalać zasadzie, żeby go „urządziła". Roztropność w takiej koncepcji spełniała funkcję pomostu pomiędzy bogatym życiem a zeschematyzowaną abstrakcją.

Co więcej, często tak pojęte prawo prowadziło do niesprawiedliwości, przed którą w jaskrawych przypadkach ratowano się tzw. epikeią, czyli teorią pozwalającą p r z e k r o c z y ć p r a w o, jeżeli jego obserwancja wiązałaby się z niesprawiedliwością.

Na gruncie teologii dochodzi jeszcze problem: czy tworząc pojęcie natury w ogóle, czyli pewne ogólne pojęcie, zbliżamy się do Myśli Bożej, w której pojęć ogólnych nie ma — ponieważ Bóg poznaje wszystko secundum proprias rationes (św. Tomasz), skoro właśnie Jego Myśl poznając stwarza — czy też raczej oddalamy się od Niej. Drugi problem, już ściśle teologiczny, to ten, czy tworząc pojęcie natury w ogóle należy uwzględnić naturę tę sprzed grzechu oraz tę po grzechu pierworodnym, czy też tylko tę drugą. Protestanci, odrzucając jako źródło norm tę drugą — zepsutą — musieli przyjąć tylko objawioną wolę Boga za decydującą normę postępowania moralnego.

Przy tego rodzaju ustawieniu zagadnienia natury ludzkiej można mieć kłopoty z pytaniem, co znaczy powiedzenie „czyn contra

---

[12] E. Elter, *Compendium philosophiae moralis*, Romae 1950, s. 27.

naturam". Czy to, że dany czyn, tak skwalifikowany, jest wymierzony przeciwko pojęciu natury, czy też przeciwko konkretnej naturze tego oto tu człowieka, nie mówiąc już o innych rozumieniach natury. Kłopotu tego może nie będzie w przypadku natur nie-ludzkich, ale z człowiekiem mogą być i są. Tym samym czynem w jednego człowieka mogę uderzyć, w innego — nie, co przemawiałoby za przyjęciem, że o jakości moralnej czynu ludzkiego decyduje coś więcej aniżeli „natura ludzka w ogóle". Pozostaje konkretna natura tego oto tu człowieka. Jak ją rozumieć?

II

Biologiczne rozumienie natury ludzkiej ciągnie się chyba od Epikura. Samo pojęcie przyszło do filozofii z medycyny [13], co już musiało z góry określać jego zawartość treściową. Świat biologiczny daje się ująć w abstrakcje. Jego wizja będzie zatem zawierać zestaw określonych natur, dających się ująć w istoty wyższe oraz istoty niższe, podporządkowane pierwszym. To podporządkowanie wprojektowujemy w samą rzeczywistość nazywając je celowością. Takie widzenie ułatwiało rozpowszechnione w średniowieczu logiczne drzewo Porfiriusza, układające wszystko w gatunki i rodzaje. Człowiekowi patrzącemu poprzez to drzewo na całość świata łatwo było odnaleźć porządek w rzeczywistości. Ale jak odnaleźć ten porządek dzisiaj, kiedy człowiek ogląda świat już nie poprzez gatunki i rodzaje, ale poprzez matematyczne formuły, w których zamyka się nasza wiedza o naturze; kiedy człowiek ogląda świat poprzez pojęcia fizykalne, o których niejednokrotnie sami fizycy nie wiedzą, co one oznaczają. Jak odnaleźć ten porządek, skoro dzisiejsza nauka tak ingeruje w kosmos, że świat zdaje się jej poddawać. [14] Sytuacja wygląda coraz bardziej w ten sposób, jakby w rzeczach nie odkrywało się hierarchii według dobra czy wartości immanentnie w nich się mieszczących, ale jakby tworzyło się ją w nich według wartości rzeczy jako środków dla celów narzuconych przez człowieka. Hierarchia zatem w rzeczach byłaby zagadnieniem technologicznym.

Człowiek działa w ten sposób, że ściśle określa, układa i determinuje świat. Jest mniej lub bardziej zdolnym rzemieślnikiem. Wśród jego wytworów panują prawa wyrażające wzajemne uwarunkowania faktów i rzeczy od niego zależnych. I trudno mu wyobrazić sobie i n n y r o d z a j działania. Każde widzi on a n t r o p o m o r f i c z n i e, tzn. na podobieństwo swojego. Dlatego i Bóg,

---

[13] W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1964, Pax, t. II, s. 22—62, tłum. M. Plezia.

[14] Por. St. Grygiel, *Drogę żegnamy wiecznie*, „Znak" 168, s. 725 n.

jeżeli człowiek nie zdoła przezwyciężyć swojej skłonności do antropomorfizowania, będzie dla Niego Najwyższym Rzemieślnikiem, wyciosującym rzeczy, układającym i hierarchizującym tak jak i on. Człowiek przypisuje Bogu takie działanie, na jakie jego samego stać, przypisuje Mu swoje metody i cele. Dlatego tak jak widzi swoje własne wytwory, widzi także i Jego wytwory, w tym siebie samego, ponieważ sam jest także tylko stworzeniem. Z wolnością, która robi mu teoretyczną trudność, radzi sobie w ten sposób, że widzi w niej narzędzie do świadomego i wolnego przyzwolenia na zastany porządek i podporządkowania mu się. W gruncie rzeczy staje się ona zgodą na zrozumianą konieczność — alternatywnym rozwiązaniem będzie zawsze bunt. Czyli nie ma wyjścia (i tu ma rację Sartre); pozostaje albo dać się Bogu „prowadzić za rękę" jak dziecko, albo się zbuntować.

Rozumując antropomorficznie człowiek wierzący przyjmuje istnienie porządku w rzeczach opartego na Myśli Bożej, która myśli stwórczo ten świat, w tym i jego samego. A ponieważ widzi on wytwory działania Bożego na kształt własnych, świat dla niego stanowi mozaikę zdeterminowanych natur, czyli pewnych ściśle określonych zestawów treści, z których wypływają ściśle określone działania, określone właśnie przez owe treści. Jedną z tego rodzaju natur widzi w sobie samym. Trudno mu bowiem wyobrazić sobie wolność stworzoną.

Tą drogą człowiek staje się niewolnikiem ekstrapolacji, jakiej dokonał wnioskując o działaniu Bożym na podstawie swojego własnego działania. Mamy tutaj do czynienia z bardzo subtelną alienacją, której istnienie zrodziło się z antropomorficznego widzenia Boga, z nieprzezwyciężania (nietranscendowania) swojej kondycji ludzkiej.

Ale czy naprawdę wychodząc od swojego działania nie ma człowiek możliwości dostrzeżenia, że możliwe jest zupełnie inne działanie? Wydaje mi się, że człowiek bacznie zwróciwszy na siebie uwagę może dostrzec przynajmniej tyle, że istnieje działanie wolne, nie uwarunkowane mechanicznie [15], ale nigdy — jakie jest działanie, którego wytwory mogłyby być autonomiczne w swoim własnym działaniu, które mogłyby same narzucać sobie oraz innym cele oraz drogi do ich osiągnięcia. Żaden bowiem z wytworów człowieka nie posiada takiej autonomii. Zupełnie bowiem czymś innym jest autonomia dzieła sztuki, które niejako samo zaczyna działać z chwilą „oderwania się" od swojego twórcy. Działanie to w dużej mierze zależy od odbiorcy, co już rzutuje na jakość samej autonomii.

---

[15] Jw.

Człowiek antropomorfizujący zatem szuka w sobie ściśle określonych i określających treści — celów oraz dróg wiodących do nich — możliwie jasno i wyraźnie zapodmiotowanych w jego bycie. Szuka w sobie Myśli Bożej, pojętej statycznie, ponieważ widzi siebie samego w obrębie natury zdeterminowanej przez po swojemu pojętą ratio boskiej „sztuki" stwarzania, wszczepioną w rzeczy; a właśnie dzięki niej rzeczy zmierzają do określonego celu. [16] Celowość, oparta o taki fundament, musi mieć wszędzie miejsce; rzeczywiście, wszędzie dostrzegamy skutki działania bytów — bierzemy je za cele. Ileż to tomów poświęcono pokazywaniu jej w owadach, drzewie, oku ludzkim, żołądku, w biegu księżyca itp... W tej perspektywie dokonuje się redukcji całego zagadnienia celowości związanej z człowiekiem — jako stworzeniem-wytworem Boga — do zagadnienia celowości biologicznej, w ogóle tej, która przypomina mechanizm. Bo tylko tu skutki-cele płyną ze swoich przyczyn „naturalnie", tzn. że da się je przewidzieć, czyli niejako dostrzec już w samych przyczynach. Z konieczności filozofia (a także i teologia) moralna, bazując na tego rodzaju redukcji, widziała prawo natury w tej stronie człowieka, która daje się spojęciować — najłatwiej zaś spojęciować daje się jego strona biologiczna. I tak przez „nie zabijaj" rozumiało się — nie zabijaj ciała, przez „nie kradnij" — nie kradnij rzeczy materialnej, nie cudzołóż — fizycznie (czasem dodawało się tutaj to, co Chrystus niedwuznacznie mówił na ten temat, o cudzołożeniu w sercu), cele małżeńskie sprowadzały się do tego, co najłatwiej uchwytne — do płodzenia oraz — wstydliwie, bo to już był „wyłom" w „naturze" — do zaspokajania „żądzy", jakby człowiek nie był zdolny do innych stosunków. Można by wyliczać i wyliczać tak rozumiane zagadnienia. Wbrew pozorom, dodajmy, ta właśnie koncepcja, tak wiele mówiąca np. o ludzkiej płodnej miłości, wyjałowiła ją boleśnie. [17]

Ta koncepcja jest także wygodna. Pozwala spokojnie rządzić człowiekiem, który, według niej powinien pozwolić się tak samo urabiać jak pozwala cały poza nim istniejący kosmos według przez nas „odkrytego" planu [18]. Wychowawcom ułatwia życie, zwalnia od myślącego szukania, ponieważ z góry wiadomo, że i tak do niczego innego się nie dojdzie, jak tylko do wczorajszego dnia — do „wypróbowanych" schematów.

---

[16] St. Thomas, *Phys.*, I, 14. Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, nempe divinae, indita rebus, qua ipsae moventur in finem determinatum.

[17] Przypomnijmy jeszcze raz św. Alberta Wielkiego, który bez echa zwracał uwagę na fakt, że akt seksualny jest nie tylko *actus naturae*, zmierzającym do poczęcia, ale także *actus hominis* i jako taki posiada on swoje cele osobowe, humanizujące to, co w nim z *actus naturae*.

[18] Por. *Drogę żegnamy wiecznie*, jw., s. 729 i n.



Wydaje się słuszne i pomocne dla analizy interesującego nas problemu wyjść od tej generalnej koncepcji natury, która widzi w niej (naturze) zasadę działania. Posługując się językiem Akwinaty określimy ją wyrażeniem id quo — to, przez co, albo z pomocą czego człowiek działa. Ale z drugiej strony dla zrozumienia w pełni człowieka nie wystarcza uświadomienie sobie instrumentu. Trzeba jeszcze zdać sobie sprawę, ex quo — to, z czego — wypływa działanie, to, z czego rodzą się chcenia i decyzje. Odpowiedź na to pytanie pozwoli lepiej zrozumieć pierwszą normę moralności.

Wydaje mi się, że wprowadzenie powyższego rozróżnienia nie jest wynikiem jakiegoś rozróżnienia w samej rzeczywistości człowieka, ale raczej zwróceniem uwagi na to, żeby do pojęcia ludzkiej natury włączyć całego człowieka, a więc także i to, kim on jest. Od razu powiemy, że chodzi o to, żeby do pojęcia ludzkiej natury włączyć fakt, że człowiek jest wolnym podmiotem, urzeczywistniającym się w wybranym przez siebie kierunku, innymi słowy — w wybranej przez siebie miłości. Czyli że natura ludzka utożsamia się — i tu jesteśmy zgodni z filozofią tradycyjną, przynajmniej werbalnie — z istotą człowieka, z tym, czym on jest. A jest osobą.

W nurcie tomistycznym pojmuje się osobę ludzką nie przeciwstawnie do natury, niemniej jako coś od niej odrębnego, powiedziałbym — dodanego do niej. Ma to swoje uzasadnienie w ontologii (czy raczej teologii) usiłującej zinterpretować jedność Osoby Chrystusa jako Boga-Człowieka (jedna osoba w dwu naturach). Mówiąc jednak o naturze w etyce mamy na myśli coś, co ma być fundamentem czy też punktem wyjścia dla odnalezienia prawa moralnego; co ma wytyczać drogę działania. Drogę zaś wytycza człowiekowi przede wszystkim to, kim on jest, on jako osoba, ponieważ działanie jest jej działaniem, a nie — natury. To ona ponosi za nie odpowiedzialność. Dlatego twierdząc, że w naturze tkwi zapodmiotowane prawo moralne naturalne, trzeba zadać sobie pytanie, jaka jest jej — osoby — natura. Co to jest osoba? Jaka jest jej „istota"? Byty nieosobowe działają tak, jak im nakazuje ich własna natura. A człowiek-osoba? Natura, którą ma, ale którą on sam nie jest (bierzemy zatem tutaj naturę w jej znaczeniu rodzajowym), wytycza mu tylko fizyczne możliwości ewentualnie niemożliwości. Nic więcej, wydaje się, sama z siebie nie jest w stanie dać.

Określając osobę zazwyczaj używa się definicji Boecjusza — persona est rationalis naturae individua substantia. Że osoba sta-

nowi byt jednostkowy, nikt nie neguje; że jest bytem rozumnym, tzn. poznającym i świadomym, także nikt, ale żeby to miałoby być wszystko, z tym już zgodzić się jest trudniej. Rozumność, albo ściślej — poznanie intelektualne, wiąże się u człowieka organicznie z wolnością, która w definicji Boecjusza została usunięta w cień. Podkreślenie rozumności doprowadziło do racjonalizmu, w którym wolność odgrywa rolę zawadzającego parlamentu, zmuszonego przytakiwać racjonalistycznej konieczności,[19] odczytanej w... właśnie, odczytanej, ale gdzie, przez kogo, kiedy? Ponadto czy rozum, związany z wolnością, tylko odczytuje czy także może tworzyć? Pytania cisną się ujawniając ludzki bunt, samo ludzkie życie.

Działać rozumnie znaczy także działać wolnie. W przeciwnym razie jak odróżnić rozumność ludzką od „rozumności" instynktu, skoro pierwsza jest tylko z r o z u m i e n i e m konieczności i dostosowaniem się do niej, co w skutkach niewielkie daje różnice?

W podkreśleniu takiej rozumności, która usuwa w cień wolność — tę, która pozwala stwórczo działać a nie tylko dostosowywać się do tego, co już jest — cały nacisk kładzie się na przedmiot ściśle określony i wytyczający kierunek, wskutek czego moralne prawo naturalne musi się oprzeć na tendencjach tkwiących w człowieku, i to tych, które właśnie pozwalają na utworzenie przedmiotu-treści, wyraźnie nakierunkowanych. Inaczej bowiem rozumność, w takim, powtarzam, ujęciu, stanie się niezrozumiała. Ujęcie to bowiem dopuszcza jedynie rozumność treści. Najpodatniejszą do znalezienia jasnych wytycznych w człowieku jest jego strona biologiczna. W niej zatem szuka się tzw. tendencji w celu utworzenia prawa. Im zaś która z nich jest bardziej zakorzeniona w „naturze" p o s i a d a n e j przez człowieka, tym bardziej ma ona charakter instynktowy. Tendencję natomiast do wolności bierze się za tendencję anarchizującą, zakłócającą ład w stworzeniu.

Św. Tomasz definiuje moralne prawo naturalne poprzez pojęcie celu oraz pojęcie inklinacji. Cel upatruje, ogólnie rzecz biorąc, w dobru. A inklinację?

Wyróżnia on tzw. *inclinatio naturalis* oraz *inclinatio voluntaria*. Otóż w przypadku człowieka tylko ta druga odgrywa rolę w jego życiu moralnym. Pierwsza, naturalna — o ile zostanie zhumanizowana, o ile będzie uczestniczyć w życiu wolnym.

Aby jednak uniknąć zamieszania i przyćmienia prawdy o człowieku, ciężko odbijającego się na ludziach w ich codziennym życiu moralnym, trzeba sobie jasno i konsekwentnie uświadomić,

---

[19] Por. *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, jw., s. 1104 i n.

że naturę człowieka stanowią właśnie te tendencje, które wiążą się z jego wolnością, które są voluntariae w pełnym tego słowa znaczeniu i które później konkretyzują się w poszczególne czyny poprzez wolny wybór dobra czy raczej wartości do urzeczywistnienia (a nie — do pilnowania). W ten sposób człowiek sam się urzeczywistnia. Wszystkie inne tendencje, tzw. naturalne, wchodzą w zakres natury dającej fundament dla prawa moralnego (pokazując mu możliwości i niemożliwości, jak zaznaczyliśmy wyżej), ale o ile są już zhumanizowane. W pewnej mierze są już takimi na mocy jedności ontycznej człowieka. Dlatego w człowieku nie ma zwierzęcych skłonności, można je dopiero stworzyć. Można się zezwierzęcić ale zezwierzęcenie nie stanowi przypadku dającego podstawę do mówienia o prawie moralnym. To specjaliści od abstrakcji wydestylowali owe skłonności od tego co ludzkie, przeanalizowali je, i wyciągnęli z nich zoologiczne wnioski. Tymczasem nawet *appetitus naturalis* czy *sensibilis* o tyle jest ludzki, o ile jest zhumanizowany, a dzieje się to zawsze dzięki *amor elicitus,* który stanowi realizację *appetitus elicitus.* Tylko żądza niewolna oraz nieświadoma jest nieludzka. Świadoma i wolna zawsze jest ludzka, nawet wtedy, kiedy jest upadła. Nieświadoma i niewolna nigdy nie może być upadła. Wolność decyduje o tym, że życie człowieka staje się osobowe — tylko takie życie może pokazać i stworzyć fundament dla moralnego prawa naturalnego.

Wolność przedstawia inną kategorię aniżeli wszystko to, co znajduje się poza nią. Z punktu widzenia poznania pojęciowego ujmujemy ją za pomocą pojęcia negatywnego, ponieważ wolności nie konstytuuje żadna treściowa relacja. Pod słowem wolność kryje się pewien fakt, pewna rzeczywistość nie dająca się spojęciować, z czego wnioskujemy o jej inności od wszystkiego, co pozwala nam uformować o sobie pojęcie. Skoro tak, to natura ludzka jest inna od natury świata znajdującego się poza nią, ale w którym jednak ona się znajduje. Inność ta, płynąca z wolności i na niej oparta, przenika w człowieku wszystko, tak że jego ciało różni się od wszystkich innych ciał; jego instynktów, tendencji (*inclinationes*), „żądz" nie można mierzyć ani oceniać, ani nimi kierować z pomocą miar czy metod, które wytworzyliśmy sobie w obcowaniu ze światem spoza niego (człowieka). Natura ludzka to wolność wcielona, przenikająca to, co samo z siebie wolnością nie jest, ale co także składa się na osobę ludzką a więc co na mocy tego faktu przestało być czysto „zwierzęce". Dlatego nie można ingerować w ludzkie ciało, w to wszystko, co wyabstrahowane poddaje się pasywnie zewnętrznemu działaniu,

tak jak nie można ingerować w ludzką wolność. Nie można bowiem ingerować w wolność. Ale sama wolność może ingerować w to, w co się wciela, by nadal móc pozostać sobą; musi nie pozwolić się zdeterminować przez elementy wcielające. To Chrystus jako Osoba Boska podniósł człowieczeństwo na swoje wyżyny a nie odwrotnie. Dominuje i decyduje wcielający się a nie to, co pozwala się w siebie wcielić.

Faktu istnienia wolności nie dowodzi się, faktu tego się doświadcza.

Przeto contra naturam w przypadku człowieka będzie oznaczać przeciwko wolności wcielonej, „przeciwko rzeczywistości powstałej na skutek przeniknięcia zdeterminowanej natury przez wolność. [...] Wolność jednak przenikając to, co już określone, na wszystkim wyciska swoje piętno. Tym samym nadaje także inny charakter całemu działaniu człowieka; nawet jego zdeterminowanie staje się inne. I wówczas nie można już do jego postępowania przykładać miary uformowanej na kształt możliwości zdeterminowanej *ad unum* (i ewentualnie na kształt jej negacji); człowieka zawsze trzeba widzieć w perspektywie *ad plura*" [20].

Mówić o prawie znaczy wyjść z płaszczyzny czystych faktów, już danych, a skierować się w stronę wartości do urzeczywistnienia. W scholastyce mówi się o dobru (prawo określa ona za św. Tomaszem jako rozporządzenie rozumu, mające na celu dobro wspólne, rozporządzenie wydane i ogłoszone przez tego, który sprawuje pieczę nad danym społeczeństwem) [21], wolę jednak tutaj posłużyć się pojęciem wartości, ponieważ pojęcie dobra ma dla mnie bardziej bezosobowy charakter aniżeli wartość.

Niemniej trzeba wyjść od faktów, tych, które wskazują kierunek „wyjścia" — działania. Trzeba wyjść od pewnych rzeczywistości w człowieku, które są otwarte na coś. Tam, gdzie mur nas zamyka, tam się nie da wyjść i tam nie widać dokąd można, ewentualnie powinno się, iść. Otwarcie człowieka na coś wytycza kierunek, a zatem cel i drogę. To otwarcie stanowi podstawę prawa naturalnego, otwarcie każdego poszczególnego człowieka. Tendencja do wyjścia z siebie, konstytuująca każdego z nas, w otwarciu znajduje dla siebie kształt i drogę; ku otwarciu nas także pcha.

Czy istnieją w człowieku jakieś otwarcia (ontyczne) i ewentualnie jakie one są?

---

20 Tamże, s. 1117.

21 *Summa Theol.*, I—IIae, q. 90, a. 4, c.

Faktem jest, że człowiek ustawicznie wychodzi z siebie samego, z tego, czym już jest, i tworzy siebie nowego. Ciągle znajduje się przed nim Ziemia Obiecana, ku której zmierza[22]. Przezwyciężanie siebie samego należy tak dalece do struktury człowieka, że bez niego człowiek przestałby być sobą. Wolno zatem powiedzieć, że transcendowanie się należy do istoty człowieka, wchodzi do jego natury. Każde jego działanie musi być transcendowaniem się. Brak transcendowania się będzie się sprzeciwiać naturze człowieka, będzie contra naturam. Prawo, które by nie uwzględniało tego faktu, zamieni się w czystą ontologię — stwierdzanie stanów faktycznych i przykrawanie do nich całej stającej się przyszłości (czyli teraźniejszości). W tym znaczeniu konserwatyzm musi się uznać za postawę contra naturam. W terminach religijnych nazwiemy ją grzechem, czyli zatrzymaniem się na drodze do Boga; odmową urzeczywistniania się, czyli zbliżania się do Rzeczywistości, którą jest On; jednym słowem — zerwaniem z Nim więzi.

Pierwsze otwarcie człowieka, najbardziej fundamentalne, to otwarcie na Boga. Wynika ono z faktu ustawicznego stwarzania, dzięki któremu Bóg podtrzymuje człowieka przy istnieniu. Akt stwórczy ciągle wlewający w człowieka istnienie-dobro (infundens et creans bonitatem rerum, jak mówi św. Tomasz) siłą rzeczy otwiera człowieka na łaskę-wezwanie idące od osobowego Boga. W tym świetle należy widzieć ludzką naturę jako istotę myślaną bez przerwy przez Boga. Nie ma istoty-treści bez umysłu. Tak właśnie myśli człowieka Bóg, jako istnienie ustawicznie o t w a r t e n a d a r, d a r o s o b o w y. Dlatego mówienie o naturze-istocie-treści bez odniesienia do stwarzającego Umysłu Bożego rodzi nieporozumienie.

W transcendowaniu się przejawia się ludzka wolność[22]. Stanięcie przeto w drodze, nazwane wyżej aktem contra naturam, skierowuje się przeciwko wolności. Wolność-transcendowanie się przybiera — pisałem[22] — trzy kształty: wiary, nadziei, miłości. Konsekwentnie czyn przeciwko transcendowaniu się, przeciwko wolności (contra naturam), będzie czynem przeciwko miłości, przeciwko nadziei i wierze. Tutaj widzę najgłębiej pojętą rzeczywistość kryjącą się w wyrażeniu secundum naturam ewentualnie contra naturam. W ramach tych trzech kształtów dokonuje się człowiek dopełniając akt stwarzania Boskiego. Czyn przeciwko naturze to czyn przeciwko ludzkiemu tworzeniu się, uczestniczącym w boskim akcie stwarzania świata i człowieka.

Zazwyczaj prawo pojmuje się jako właśnie coś, co wyklucza transcendowanie się człowieka, jako wyraz porządku ustabilizo-

---

[22] Por. *Drogę żegnamy wiecznie*, jw.

wanego. W tego rodzaju koncepcji prawa transcendowanie się stanowić będzie zawsze przekroczenie prawa, postęp musi się dokonywać zawsze wbrew niemu, ponieważ takie prawo domaga się posłuszeństwa a nie twórczości i każde przełamanie już zastanego stanu rzeczy musi się osądzić jako contra ordinem i jako moralnie złe — „nierozumne". Religijny punkt widzenia — w tej koncepcji prawa — chcąc nie chcąc dodawał jeszcze i to (po swojemu rozumiejąc, Myśl Bożą odbijającą się w porządku), że Bóg „stawał" zawsze po stronie porządku ustalonego a nigdy nie popierał próbujących coś zmienić. Ascezę, formującą tyle pokoleń, pojmowało się zgodnie z tą koncepcją jako wyrabianie w sobie zdolności do opanowywania się, by przypadkiem nie wyjść z normy. Raczej powstrzymywała ona od działania — jeżeli przez działanie będziemy rozumieli ustawiczne przezwyciężanie siebie. Rzecz jasna zwolennicy tej ascezy także mówią, że służy ona przezwyciężaniu siebie, ale w gruncie rzeczy chodzi im o przezwyciężanie swojego otwarcia na nowe; by nie dać mu się porwać. Dla człowieka pozostawały jedynie dwie możliwości: posłuszeństwo zastanemu (i służące mu przezwyciężanie się) albo bunt — grzech pychy.

Istnieje jak widać zasadnicza różnica pomiędzy koncepcją moralnego prawa naturalnego opartego na fakcie otwarcia człowieka i jego transcendowania się w stronę, skąd słychać wezwanie, a tą drugą, doszukującą się natury-treści ściśle określonej (ogólnej, jednoznacznej) i zhierarchizowanej. Ta druga daje nam prawo jasno sformułowane, ułożone w kodeks złożony z określonych układów pojęć, nie znoszących sprzeciwu. Sformułowane prawo naturalne (jeżeli mówiło się o nim jako o nie sformułowanym, to tylko w znaczeniu, że jeszcze nie zostało sformułowane, albo że nie stanowi rezultatu umowy międzyludzkiej, ale nie jako o nie dającym się adekwatnie sformułować), otóż to sformułowane prawo naturalne tak ciążyło nad życiem ludzkim, tak hamowało jego dynamikę, że trzeba się było uciekać aż do kantowskiego formalizmu (powszechne prawo czystego rozumu), aby choć trochę pozwolić rozwojowi — jakim jest życie — rozwijać się. Prawo naturalne natomiast wychodzące i bazujące na fakcie otwarcia człowieka i jego transcendowania się nie daje w rezultacie systemu sformułowanych przepisów, nie rodzi zamkniętego zespołu praw, który by pretendował do adekwatnego uchwycenia rzeczywistości moralnej. Jest zawsze otwarte na nowe sytuacje, na nowe rzeczywistości a zatem i na nowe problemy, nowe pytania i nowe odpowiedzi. W tym znaczeniu prawo naturalne podlega rozwojowi, posiada charakter historyczny; idzie naprzód razem z życiem.

Powiedzieliśmy, że naturalna struktura człowieka, na

której zasadza się naturalne prawo właściwe człowiekowi, polega na transcendowaniu się, na przełamywaniu zastanego. Przełamywanie to byłoby niezrozumiałe i może nawet moralnie złe, gdyby nie dokonywało się w imię czegoś większego, aniżeli zastane, mieszczącego się poza aktualnymi granicami. Jeżeli granice te nazwiemy także prawem, to powiemy, że przełamanie ich powinno się dokonywać w imię prawa wyższego — w imię tych potencjalnych nowych poszerzonych granic. Przełamywanie musi się dokonywać zawsze w imię Transcendencji [22] i dla niej. Prawo więc naturalne ludzkie wyraża nie tylko transcendowanie się człowieka ale także i s a m ą T r a n s c e n d e n c j ę, która odgrywa tu rolę wartości-dobra wzywającego nas i dla nas przeznaczonego — ona u p o w a ż n i a nas do przełamania tego, co już jest. W ten sposób rozumiałbym w odniesieniu do prawa naturalnego ludzkiego definicję podaną przez św. Tomasza: „rozporządzenie rozumu dla dobra".

*

Transcendencji nie da się stematyzować [22], nie da się jej spojęciować. W konsekwencji to samo odnosi się do zbudowanego na niej prawa naturalnego. Wyraża się ono jedynie w postulacie działania dla Niej oraz w jej imię. To właśnie chcemy powiedzieć — że prawo naturalne moralne nie da się spojęciować — mówiąc o nim, że jest niesformułowane.

Ostatecznie rzecz biorąc transcendencją jest dla człowieka on s a m urzeczywistniony we wszystkich swoich rzeczywistych możliwościach, on sam w swojej Całości — religia mówi nam, że urzeczywistnienie naszej Całości jest możliwe tylko w Bogu. Jeżeli więc transcendencję, ku której człowiek się przezwycięża, nazwiemy Całością, to cały proces życiowy, całe ludzkie działanie zmierza do zintegrowania człowieka [22]. Na końcu jego drogi znajduje się jego własna Całość bytowa — znajduje się jako ideał całego jego życia. Jest nią jego ja (ale inne od tego tu oto), za którym tęskni on nie z wyboru lecz z n a t u r y. Na tę Całość jest on otwarty. Chcąc wyrazić się językiem mitów moglibyśmy tutaj mówić o Raju Obiecanym. Na niego otwarto człowieka. Pragnie go on tak, jak pragnie się czegoś z g u b i o n e g o, co posiadało się kiedyś, ale co się utraciło. Stąd tę samą Całość nazwać można także Rajem Utraconym. Obiecane znajduje się na Końcu, utracone — na Początku. „Dwukierunkowe" przeżywanie swojej Całości dowodziłoby naszego organicznego z nią powiązania w naszej strukturze bytowej. Jesteśmy zaangażowani w nią, czyli w samych siebie, w nasze ja utracone oraz w ja do odzyskania.

Zaangażowanie w Całość, w swoje ja do odzyskania, daje podstawę dla moralnego prawa naturalnego. Rób wszystko, co prowadzi do twojej Całości, unikaj tego, co od niej odwodzi. Moc obowiązująca nakazu płynie z naszej własnej struktury ontycznej, „stojącej" przed swoją całością, w którą jest nakierunkowana; albo raczej — jak to się dzieje w naszym życiu codziennym — stojącej przed czymś, w co Całość ta jakoś się wciela. W życiu bowiem stoję przed Całością zasymbolizowaną, i dopiero poprzez symbolizujące stoję przed samą Całością. Każdy czyn integrujący mnie urzeczywistnia moją Całość. Siła przyciągająca Całości to siła mojego zintegrowanego ja; przenika ona wszystkie czyny do spełnienia, nadając im wartość wzywającą.

Zaangażowanie w Całość dokonuje się spontanicznie — całkowicie bez naszego wyboru. W konsekwencji zobowiązanie (obligatio) do czynów nie przekreśla spontaniczności. Wynika bowiem ze spontanicznego zaangażowania w Całość. Zobowiązanie, o którym mowa, o tyle będzie człowiekowi ciążyć i jakby przekreślać jego spontaniczność, o ile człowiek odchyli się od swojej zasadniczej spontaniczności, o ile odchyli się od swojej Całości. Nie będzie zatem przesady w twierdzeniu, że prawo naturalne ludzkie jest w gruncie rzeczy prawem spontaniczności.

Zanagażowanie w Całość nazywamy także miłością, pierwszą miłością, stąd prawo naturalne ludzkie wyraża się prawem miłości, prawem do miłości (do wszystkich trzech kształtów wolności, a więc także do wiary i do nadziei). Konsekwentnie „ciężar obowiązku" czujemy w stosunku proporcjonalnym do braku miłości. O ile człowiek będzie niszczył swoje zaangażowanie fundamentalne, o tyle będzie musiał cierpieć i poddawać się prawu legalistycznemu. Chyba o tym prawie myślał św. Tomasz mówiąc, że prawo jest dla złych a nie dla dobrych [23].

Rola z kolei wychowawcy „ograniczałaby się" do pokazywania wychowankowi jego własnej Całości. Mało ale wystarczy.

Kiedy przeto zobowiązanie płynie z miłości, wówczas mamy do czynienia ze spontanicznością. Płynąć może także z obawy przed takimi czy innymi sankcjami, wówczas sami tworzymy legalizm. Lecz są to dwa różne zobowiązania. W pierwszej postawie (mówię o postawie, ponieważ fakt zobowiązania pojawia się dopiero w sytuacji egzystencjalnej a nie w zdaniach teoretycznych) — wolno mi wszystko, bo wszystkiego chcę w ramach pierwszej miłości: pondus meum amor meus eo feror quocumque feror oraz dilige et fac quod vis św. Augustyna. W drugiej — nie, bo chcę jeszcze czegoś poza moim pierwszym, fundamentalnym zaangażowaniem

[23] *Summa Theol.*, I—IIae, q. 96, a. 5.

w moją Całość. Czyli chcę jeszcze czegoś, co absolutnie nie jest mną. W pierwszej wszystko, czego chcę, objawia w sobie moją Całość. Każdy czyn objawia mnie zintegrowanego, w drugiej — nie. Albo tworzę siebie, albo rozbijam. Tylko dwie są możliwości: życie albo śmierć.

Czyny do spełnienia nie odgrywają roli środków do urzeczywistnienia Całości; one same w sobie posiadają już wartość płynącą z Całości. Dlatego już w każdym z nich realizuje się i objawia moja Całość. Każdy z nich już mnie integruje. Integruje mnie symbolicznie, co wcale nie znaczy, że integruje mnie na niby. Nie, symbol różni się zasadniczo od alegorii, gdzie dwie warstwy znaczeniowe mogą żyć *separatim*. W bajce po zrozumieniu treści o ludziach, wyrażonej za pomocą treści o zwierzętach, mogę oderwać się od tej drugiej, w symbolu — nie. Dlatego tylko w czynie symbolizującym mogę urzeczywistniać to, co w nim jest symbolizowane. Idealnym czynem ludzkim byłby taki czyn, który by urzeczywistnił Całość wprost. Być może kiedyś to nastąpi (religia mówi o łasce umożliwiającej tę przemianę), na razie idziemy drogą, znajdujemy się w stanie przejściowym, w którym Całość dana nam jest nie wprost. Jeszcze nie doszliśmy do kresu. Dwuznaczność drogi (symbolizujące oraz symbolizowane) może nas zwodzić, symbolizujące może nas przydusić, z tej racji p o t r z e b n e n a m s ą t a k ż e s f o r m u ł o w a n e p r a w a, utworzone w świetle symbolizowanej Całości (o tyle tylko będą prawami, o ile są utworzone w jej świetle). Naszemu zatem przeżyciu moralnemu dane jest dobro i zło — moralność stanu przejściowego skazana jest na te dwie wartości. Przeżyciu moralnemu, jeżeli wolno o takim mówić, związanemu z urzeczywistnioną Całością, dane będzie tylko dobro. Dopóki zatem wystawieni jesteśmy na dobro i zło moralne, dopóty prawa sformułowane będą konieczne. Nie jesteśmy bowiem dobrzy.

Powtórzmy reasumując; moralne prawo naturalne zasadza się na zaangażowaniu (miłości) w swoje własne istnienie urzeczywistniające swoją Całość. Moralne zło pojawia się wtedy, kiedy uderzamy w nasz własny byt, w nas samych. Jeżeli zaś powiemy, że właśnie w „punkcie istnieniowym" człowiek związany jest z Bogiem-Istnieniem, zło moralne zawsze uderzy także i w Niego.

W tak rozumianym prawie naturalnym ludzkim panuje ogromny dynamizm. Ono nim jest, bo ostatecznie prawo to jest nie czym innym, jak s a m y m c z ł o w i e k i e m. Dlatego — stwierdzenie stare i powtarzane dziesiątki razy ale zawsze zapominane — myliłby się ten, kto by w prawie naturalnym ludzkim widział kodeks-zespół raz kiedyś nabytych treści-praw, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Taki błąd świadczy o zupełnym zapoznaniu

człowieka. Prawo naturalne zostało wyryte w sercu — głosi to nam samo Objawienie — a nie na „kamiennych tablicach". Dlatego każdy sam musi badać swoje „serce" i szukać w nim swojej drogi, każdy musi w najgłębszym znaczeniu sam za siebie ponieść odpowiedzialność. To właśnie wyraża zapowiedź Nowego Przymierza w proroctwie Jeremiasza (31, 29—34). „W dni owe już więcej się mówić nie będzie: 'Ojcowie cierpkie jagody spożyli a synom zęby zdrętwiały'. Lecz każdy za swój grzech umrze; kto cierpkie jagody spożyje — ten będzie mieć zęby zdrętwiałe. Oto nadchodzą dni, gdy z domem Izraela się zwiążę przymierzem nowym. Nie jak przymierze, co z ich ojcami zawarłem w dniu, w którym ich wziąłem za rękę, by ich wyprowadzić z Egiptu. Przymierze to oni zerwali, jakkolwiek Ja byłem ich panem. Lecz takie będzie przymierze, które nawiążę z domem Izraela z upływem dni owych: Złożę me prawo w ich piersi, zapiszę je na ich sercu. I Bogiem ich będę, a oni będą mym ludem. Nie będą się uczyć nawzajem, jeden drugiego w te słowa: 'Poznajcie Jahwe!' Bo wszyscy będą mnie znali, wielki i mały. Odpuszczę bowiem ich winę i grzechu ich więcej nie wspomnę". A św. Paweł nawiązując do tego tekstu pisze, że każdy z nas jest „listem Chrystusowym", „listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego, nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc. [...] On też [Chrystus] sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia" (2 Kor 3, 3 i 6). „Gdzie jest Duch Pański — tam wolność" (2 Kor 3, 17).

Myślę, że mówiąc o Całości oraz o zaangażowaniu w nią człowieka, mówimy prawie że o tym samym co i św. Tomasz w swojej koncepcji synderezy [24], wyrażającej się w prawie: dobro należy czynić, zła — unikać! [25] Na nim, według Akwinaty, opierają się wszystkie inne prawa natury. Także i u niego zaangażowanie człowieka w dobro dokonuje się jeszcze przed jakimkolwiek wyborem [26] — niemal że jest to struktura człowieka. Zaangażowanie w Dobro, będące Celem ostatecznym, „szczęśliwością" (Raj obiecany), Bogiem, mówi także o zrealizowaniu pełni człowieka. „Prawo dotyczy zasady ludzkich czynów [...] Pierwszą zaś zasadą w dzia-

---

[24] Por. *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, jw., s. 1119 i n.

[25] *Summa Theol.*, I—IIae, q. 94, a. 2, c. Hoc est ergo primum praceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

[26] Tamże, II—IIae, q. 47, a. 6, ad 1. Virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis.

łaniu [...] jest cel ostateczny. Celem zaś ostatecznym ludzkiego życia jest szczęśliwość [...] Dlatego prawo wiąże się najbardziej z porządkiem znajdującym się w szczęśliwości" [27]. Prawo synderezy nakierowuje człowieka li tylko do tzw. dobra w ogóle, a nie do konkretnie określonych dóbr. Tych ostatnich człowiek musi szukać w świetle swojego zaangażowania w dobro w ogóle.

W konkretnych sytuacjach (w życiu) dobro to, mówi św. Tomasz, wyznaczają inklinacje. Na innym miejscu mówiłem o tzw. konkretyzacjach sformułowania rzeczywistości zapodmiotowanej w synderezie [28], mających charakter egzystencjalny oraz osobowy, bo skierowanych do własnej osoby, do drugiej, a poprzez nie do Osoby stanowiącej absolutny horyzont, na którym znajduje się Całość każdego z nas.

Tak rozumiane prawo naturalne ludzkie zazębia się o istnienie i o działanie Boga nie tylko dlatego, że od Niego zależy, ale także i dlatego, że jest prawem zobowiązującym do współdziałania z Nim (do współstwarzania). Wiążąc istnienie prawa naturalnego z istnieniem Umysłu stwarzającego nie chcemy powiedzieć, że prawo naturalne wymyśliła religia żydowska a później przejęło ją chrześcijaństwo. Znano je przedtem, jak zaznaczyliśmy na początku artykułu. A było znane dlatego, że poznawano rzeczywistość stwarzaną.

Zaciekawia koncepcja Arystotelesa, który w naturze widział zasadę ruchu. Ruch jednak według niego spływa od góry, od Pierwszego Motoru. Spływa na wszystko i na wszystkich. „Wszystko bowiem z natury ma w sobie coś boskiego", czytamy w *Etyce Nikomachejskiej* [29], a z *Etyki Eudemejskiej* dowiadujemy się, że jest to element poruszający w duszy — bo tylko Bóstwo może poruszać [30]. Znamienny jest kontekst zacytowanego zdania z *Etyki Nikomachejskiej*: „Nie wszyscy dążą do tej samej przyjemności, wszyscy jednak — do przyjemności. A może wszyscy dążą nawet do tej samej, a nie do tej, do której sądzą, że dążą, lub którą by jako cel swego dążenia wymienili? Wszystko bowiem z natury ma w sobie coś boskiego". Boski element przenika wszystko powodując, że wszystko rusza się w stronę Pierwszego Motoru. Ten wszystko ciągnie do siebie, o niczym jednak nie myśląc — jest Myślą myślącą tylko siebie. Przyciąga ona między innymi także i człowieka. Przyciąganie to jednak nie wchodzi w zespół elemen-

---

27 *Summa Theol.*, I-IIae, q. 90, a. 2, c. Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actum [...] Primum autem principium in operativis [...] est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo [...] Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine.

28 *Intelektualne oraz antyintelektualne...*, s. 1120 i n.

29 *Eyka Nikom.*, (jw., s. 277) VII, 1153 b.

30 VIII, 2.

tów konstytuujących ludzki byt. Wręcz odwrotnie przedstawia się sytuacja w myśli chrześcijańskiej, co powoduje, że pomiędzy myślą Arystotelesa a myślą chrześcijańską istnieje zasadnicza różnica. W koncepcji Arystotelesa struktura bytowa człowieka jest zamknięta, w chrześcijańskiej — otwarta na Boga. Dla Arystotelesa człowiek ma być jedynie spoudaios, to znaczy dzielny, co polega na przepuszczaniu poruszenia idącego od Pierwszego Motoru. O ile człowiek jest spoudaios, o tyle uczestniczy on w ruchu boskim. Taka byłaby koncepcja arystotelesowskiej etyki. Przepuszczalność stanowiłaby w niej kryterium etycznej dzielności; czyżby ona jedna zależała od człowieka? Empiryk Arystoteles dochodzi do głosu w innych miejscach swego dzieła etycznego, niemniej nie przekreśla swojego punktu wyjścia. Poruszenie od Pierwszego Motoru realizuje się w phronesis [31], które rozważa, co jest dobre i pożyteczne dla człowieka w rzeczach ludzkich, czyli w zmiennym porządku.

W chrześcijaństwie człowiek jest stworzonym „partnerem" Boga myślącego stwórczo świat. Objawiają się oni sobie nawzajem: tylko tak bowiem poznają się osoby. Objawiają sobie swoje Logosy — wielki Logos oraz mały logos. Razem podtrzymują w istnieniu ten cały świat; człowiek wnosząc w niego właściwe sobie treści-wartości.

Razem go tworzą. To bardzo ważne. Bóg jest stwórcą świata, a nie jego strażnikiem. Stwarza go a nie pilnuje. Podobnie i człowiek. Bóg stwarza świat według siebie, a nie według czegoś poza sobą. W sobie znajduje „miarę" dla niego, sam nią jest. On jest tą Myślą-Logosem, w którym poznaje stwórczo całe swoje stworzenie. I stwarza kogoś „na swój obraz i podobieństwo", kogoś, kto w sobie posiada coś boskiego, a więc kto i w działaniu przypomina Boga. Owszem, bardziej w działaniu, aniżeli w swojej strukturze bytowej [32]. Wskutek tego także i człowiek objawia się stwarzając, a nie pilnując. Obydwaj stoją razem w obliczu rzeczywistości — w ten sposób człowiek stoi w obliczu Boga a Bóg w obliczu człowieka. Prowadzą dialog, jeden drugiemu zadaje pytania i udziela odpowiedzi, tworząc. „Wszelkie życie duchowe jest w zasadzie dialogiem" [33]. Odpowiadają sobie wzajemnie. „Tam, gdzie nie jest możliwa żadna

---

[31] Por. *Intelektualne oraz antyintelektualne*... jw., s. 1107 i n.

[32] W *Summa Theol.*, I, q. 93, a. 7, c. czytamy, że „primo et principaliter" podobieństwo do Trójcy Św. jest „secundum actus", „secundario" [...] secundum potentias et praecipue secundum habitus".

[33] Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard 1935, s. 137,: „Toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue".

odpowiedź, jest miejsce tylko dla 'On' "[34] a nie dla „ty". Dialog z Bogiem oznacza więc stosunek dwóch „ja" i dwóch „ty", a nie tylko jedno „ja" Boga. To są dwie wolności a nie jedna, różne co do swojej sytuacji ontycznej, ale mimo wszystko ludzka istnieje na obraz i podobieństwo Boskiej. Z tej racji człowiek w pewnym sensie nie jest nawet dla Boga, tylko dla siebie w Nim. Wydaje się, że w tym miejscu znajdują się najgłębiej pojęte ludzkie prawa naturalne.

Człowiek udziela odpowiedzi przede wszystkim na to pytanie, jakim jest fakt jego własnego istnienia oraz uprzedniego, do jakiegokolwiek wyboru, zaangażowania w swoją Całość. Wierzący widzi w tej drodze wyciśnięte Słowo Boskie. Jak gdyby na potwierdzenie tego samo Słowo Boskie wcieliło się w tę drogę ludzką — chciałoby się rzec, że tu znalazło swoje „naturalne" usytuowanie (Wcielenie).

Fakt zaangażowania człowieka w Całość ma charakter pozahistoryczny, mimo że rozgrywa się w historii. Jeżeli gdzie, to chyba tu możemy doszukiwać się „wieczności" prawa naturalnego — jej metahistorycznego refleksu, to znaczy refleksu samego Boga. Jeżeli tak, nasza „wiedza" o tym zaangażowaniu a także i o konkretnym angażowaniu się noszącym w sobie zaangażowanie w Całość, podobnie jak symbol nosi w sobie to, co symbolizuje, będzie podobna do „wiedzy" o Bogu, czyli będzie poznaniem nietematyzowalnym, to znaczy, nie dającym się włożyć w żaden system pojęciowy. Z punktu widzenia poznania pojęciowego będziemy mogli jedynie tyle powiedzieć, że nie wiemy, czym jest owo prawo naturalne ludzkie (w jego znaczeniu fundamentalnym). Wiemy, czym ono nie jest.

Ta fundamentalna sytuacja człowieka leży u podstaw sytuacji konkretnych oświetlając je i pozwalając znaleźć w nich kierunek, Ducha. Na tym polega ludzka wolność, stwórczość. Konstytuuje ją to, co z punktu widzenia pojęć stanowi „negatywność".

Jeżeli człowiek nie będzie twórczy w swoim życiu moralnym, będzie złodziejem. Będzie bowiem kradł cudze drogi. Z kradzieży żyć najłatwiej. Objawia ona naszą słabość, ubóstwo — alienuje nas coraz bardziej. Świat roi się od złodziei, czyli ludzi pozwalających, aby cudze sumienie wyrokowało o ich własnej wolności (por. 1 Kor 10, 29). Tymczasem przed każdym z nas stoją inne drzwi, do innej Całości, świecącej tylko dla jednego. A za-

[34] Tamże, s. 138,: „Là, où aucune réponse n'est possible, il n'y a place que pour le 'lui'."

tem każdy urzeczywistnia na swój sposób stosunek do siebie samego, do innych, do Boga, w sytuacjach, w jakich się znajduje. Jakaś głęboka wymowa tkwi pod tym względem w nauce, że dusza ludzka pochodzi wprost od Boga, że On ją stwarza w momencie połączenia się matki i ojca. Więc nawet matka i ojciec zasadniczo niewiele mają do powiedzenia swoim dzieciom. Zasadniczy dialog realizuje się gdzie indziej. Tak wielkie więzy łączą człowieka z Bogiem stwarzającym, z Jego Słowem, a zatem tak wielka wolność staje się udziałem człowieka; dla wielu za wielka, tak że staje się im skandalem. „Człówiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie jest zdolny pojąć, bo tylko Duchem można to zrozumieć. Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony", pisze św. Paweł (1 Kor 2, 14—15)). I zaraz, rzecz znamienna, robi aluzję do tekstu Izajasza (40, 13—14), w którym czytamy: „Kto zdołał zbadać ducha Jahwe? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania? Do kogo się On zwracał po radę i światło, że Go [ten] pouczył o ścieżkach prawa, żeby Go nauczył wiedzy i wskazał Mu drogę roztropności?"

Wspomnieliśmy o refleksie „wieczności" — gdzie więc zmienność? Wydaje się, że zmienność moralnego prawa naturalnego płynie z dwóch źródeł. Pierwsze to, że już każdy przedmiot różni się od pozostałych (np. płeć, temperament, wychowanie, charakter itp.), drugie — że konkretne sytuacje składające się na życie nawet tego samego podmiotu ulegają zmianie. Dlatego i prawa działania, z nimi związane, muszą dzielić ich los. Każda nowa sytuacja otwiera nowe możliwości, rodzi nowe pytania a zatem domaga się nowych odpowiedzi. Nowe możliwości pozwalają na nowy, jeszcze inny rozkwit ludzkiej osobowości. W ten sposób konkretna zawartość ludzkiego prawa naturalnego, wyrażającego zaangażowanie w Całość podlega historycznemu procesowi [35]. Zawsze bowiem stanowi ona (zawartość) niedoskonałą realizację (niedoskonały przejaw) Prawa doskonałego, jakim jest Prawo wolności (por. Jk 1, 25) zapowiedziane przez Jeremiasza. Nigdy ideał nie zostanie urzeczywistniony w drodze. Dlatego nie należy zatrzymywać się przy jednym jego przejawie, jak to zrobiło wielu, przy jednej jego realizacji i zamknąć się w jednej jedynej sytuacji usiłując ją „powielać". Znaczy to bowiem umrzeć za życia w rutynie.

Właśnie ciągły poznawczy kontakt z konkretnymi sytuacjami,

35 Por. Louis Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Desclée de Brouwer 1964, s. 66.

ciągłe odnajdywanie Myśli stwarzającej — tego Stwarzania objawiającego — Logosu oraz odpowiedź-objawienie siebie przez człowieka: taki jest cały problem, taka jest cała roztropność [36]. Zwróćmy uwagę, że właśnie Logos się wcielił w naszą drogę — w człowieczeństwo. Zatem życie z Nim — z Logosem wcielonym — odkrywa nam, biorąc rzecz praktycznie, naszą własną drogę (a dla nie znających Go jako wcielonego — życie z Logosem — Myślą Bożą stwarzającą). Przeczytajmy z tego punktu widzenia tekst ewangelii św. Jana (14, 1—10). „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele" — a do każdego mieszkania wiodą inne drzwi. Inna droga! „'A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem. Znacie drogę, dokąd Ja idę'. Mówi do Niego Tomasz: 'Panie, nie wiemy, dokąd idziesz. Jak więc możemy znać drogę?' Rzecze do niego Jezus: 'J a jestem D r o g a i Prawda i Życie. Nikt nie może przyjść do Ojca, jak tylko przeze mnie. Gdybyście mnie poznali, znalibyście i Ojca mego. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście'." Prawo wieczne, jakim jest Bóg (Ojciec) objawia się nam w Logosie.

Taka byłaby najgłębiej pojęta e t y k a s y t u a c y j n a, o której zacząłem pisać na końcu cytowanego już artykułu, *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*. Opiera się ona ostatecznie biorąc na autentycznym życiu z Bogiem stwarzającym w Logosie (zasada stwarzania). „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest Tym, który sprawia. Każdą latorośl, która we mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. Wy już jesteście czyści, dzięki słowu, które wam głosiłem. Wytrwajcie we mnie, a Ja będę trwał w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie — o ile nie trwa w winnym krzewie — tak samo i wy, jeżeli we mnie trwać nie będziecie. [...] beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 1—5).

Wszystko, łącznie z prawem, rozgrywa się na drodze tego oto tu człowieka. Wszelki krzyk na niego rozlega się w imię drogi cudzej, co najwyżej podobnej do jego drogi. Istnieje tylko jeden krzyk uprawniony, by mnie wzywać albo karcić — ten który idzie od mojej Całości, z tego momentu, w którym jest stwarzany,

---

[36] Por. *Intelektualne oraz antyintelektualne...*, s. 1122. Warto przypomnieć tu jeszcze tekst z *Summy* (I-IIae, q. 65, a. 2, c.): Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales (do istoty prawdziwej roztropności należy o wiele bardziej, żeby człowiek miał dobry stosunek do celu ostatecznego, co urzeczywistnia się przez miłość, aniżeli do innych celów, co urzeczywistnia się przez cnoty moralne).

a raczej stwarzany jest zarys mojej Całości. Jest to apel, który ja sam czasem przemieniam w karcący mnie krzyk. Mój brak miłości zamienia go w łajanie. „On przyniesie narodom Prawo. Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zagasi knotka o nikłym płomyku. On niezachwiane przyniesie Prawo. Nie zniechęci się ani nie załamie, aż utrwali Prawo na ziemi, a jego pouczenia wyczekują wyspy" (Iz 42, 1—4). Wszelki krzyk na człowieka, choćby w najlepszych intencjach, sprzeciwia się naturalnemu prawu ludzkiemu, łamie trzcinę nadłamaną, gasi knotek o nikłym płomyku. Gasi to, co powstaje na styku istnienia z Istnieniem — ludzkie życie i ludzki świat. Ludzkie prawo naturalne jest bardzo trudne.

Stanisław Grygiel

STANISŁAWA GRABSKA

BÓG I CZŁOWIEK

PROPOZYCJE ETYCZNE EDWARDA SCHILLEBEECKXA

E. Schillebeeckx OP jest obdarzony tą zdolnością, którą można by nazwać „darem języków" — tak potrzebnym nam dzisiaj. Rozumie najgłębsze tendencje autorów znacznie się od niego różniących formą wypowiedzi, językiem, założeniami. Cudze myśli zawsze rozpatruje w ich własnym uwarunkowaniu warsztatowym — w ich własnej zwartości z daną całością poglądów. Jest mistrzem w przyznawaniu racji tam właśnie gdzie się ona znajduje. A nie traci przy tym swego własnego poglądu i punktu wyjścia — i równie mistrzowsko umie ukazać własną rację — w jej zależności od jego punktu wyjścia. Własny „teren", własny punkt wyjścia Schillebeeckxa to refleksja metafizyczna, klasyczna. Używa języka metafizyki w węzłowych, najważniejszych sprawach. A jednak to, co pisze wychodzi daleko poza granice filozofii jednego typu. Jest teologiem a nie filozofem i w swej refleksji teologicznej wychodzi naprzeciw wszystkim współczesnym językom i teoriom filozoficznym, badając to, co one proponują nowego dla refleksji chrześcijańskiej.

Ma on też drugi dar — dar syntezy. Nie tworzy kompilacji — tworzy nową własną syntezę, uwzględniającą „nowe" i „stare" w sposób bardzo własny — choć nie subiektywny a wciąż skierowany ku obiektywnej prawdzie. Byłoby rzeczą wspaniałą, gdyby w Polsce można było przetłumaczyć i wydać cykl prac zebranych Schillebeeckxa, wydawany nie tylko w Holandii, ale w miarę powstawania również i we Francji i w Anglii. [1]

[1] O całości twórczości E. Schillebeeckxa pisała w „Znaku" (nr 169—170) Halina Bortnowska. Dotychczas ukazały się cztery tomy prac zebranych Schillebeeckxa w języku holenderskim: Tytuł serii brzmi *Theologische Peilingen* („sondy" teologiczne) I: *Openbaring en theologie* (objawienie i teologia), II: *God en mens* (Bóg i człowiek) II: *Wereld en kerk* (Świat i Kościół) IV: *Zending van de kerk* (Posłannictwo Kościoła). wyd. H. Nelissen, Bilthoven 1966—1968. Równolegle, choć z pewnym opóźnieniem ukazują się tłum. francuskie pod tytułem *Approches théologiques*, ed. du CEP, Bruxelles.

Niniejszy artykuł opieram o pewne propozycje tomu drugiego tego cyklu: *Bóg i człowiek*. W tomie tym autor omawia podstawowe problemy etyczne myślenia teologicznego chrześcijańskiego. Są tu między innymi takie sprawy jak stosunek między tzw. wertykalnym a horyzontalnym kierunkiem naszego spotkania z Bogiem. Chodzi o to, czy jedyną szansą spotkania z Bogiem ukrytym i niedostępnym jest spotkanie z bliźnimi czy też — choć nieodłączny od miłości Boga w bliźnim — istnieje też jakiś wymiar w głąb mego własnego „ja", gdzie spotykam Boga intymnie i osobiście, chociaż w ciemności wiary i niewyrażalnie.

Schillebeeckx porusza też zagadnienie „śmierci Boga" i „świeckiego chrześcijaństwa" — dając własną ciekawą interpretację tych socjologicznych faktów. A wreszcie, w oparciu o własną koncepcję stosunku między horyzontalnym a wertykalnym kierunkiem spotkania z Bogiem, buduje propozycje nowego rozumienia teologii moralnej.

Ta ostatnia tematyka wydaje mi się szczególnie pilna do omówienia — gdyż przeżywamy impas w dziedzinie teologii moralnej. Narastają pytania — tak praktyczne, sięgające jednak korzeniem do podstaw myślenia moralnego, jak i teoretyczne — pytania, na które klasyczna teologia nie daje odpowiedzi. Ba — swoim prawniczym charakterem wielekroć wręcz gorszy. Nowych koncepcji brak. Takie propozycje jak Oraisona [2] są z założenia fragmentaryczne i choć spełniają cenną rolę uświadamiania problemów, są głęboko niewystarczające. Sądzę natomiast, że propozycje Schillebeeckxa, dotyczące najogólniejszych założeń myślenia teologicznego — (w omawianym tomie autor nie podaje żadnych wniosków szczegółowych) pozwalają na wprowadzenie ładu w myślenie etyczno-religijne.

W tomie *Bóg i człowiek* poświęconym fundamentalnym pytaniom wiary, sprawy etyczne są poruszane w odniesieniu do sprawy wiary — a więc w perspektywie teologii moralnej. Są one zawarte w dwu szczególnie rozdziałach: trzecim, omawiającym stosunek humanizmu ateistycznego do sprawy humanizmu wewnątrz wiary, i ostatnim, rysującym projekt wyżej wymienionych ustosunkowań pomiędzy różnymi danymi chrześcijańskiego myślenia etycznego.

HUMANIZM W PERSPEKTYWIE WIARY

W rozdziale mówiącym o humanizmie najważniejsze wydają mi się dwa stwierdzenia. Po pierwsze autor wskazuje na pokusę

---

[2] Por. M. Oraison, *Współczesność a etyka katolicka*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1967.

pewnego przerzucenia funkcji twórczej, odkrywania wartości moralnych, z nas samych na Boga, od którego oczekuje się, by nie tylko był Twórcą rzeczywistości z jej wartościami, ale i zewnętrznie w Objawieniu podał dokładne i nie wymagające myślenia recepty co z ową rzeczywistością robić. Z chwilą gdy to przerzucenie staje się faktem i wierzący zaczyna widzieć wartości ludzkie i po ludzku rozpoznawalne jako wyłączny skutek nakazu Bożego i Objawienia — zaczyna się on bać własnej samodzielności. Moraliści ulegający tej pokusie objawiają przerażenie każdą próbą ludzkiej samodzielności etycznej, każdą próbą brania spraw o wymiarze etycznym na własną odpowiedzialność. Schillebeeckx uważa, że ten lęk przed rzekomym naruszeniem suwerennych praw Boga jest wynikiem pewnej dewiacji w myśleniu etyczno-religijnym. Jest to podobna dewiacja jak ustawiczne czynienie sobie bożka na miejsce Boga. To też podobnie jak w tzw. „śmierci Boga" widzi on wyłącznie śmierć bożka i wezwanie do oczyszczenia naszego stosunku do Boga Żywego, tak w humanizmie ateistycznym i jego zarzutach wobec wierzących widzi wielką szansę oczyszczenia i odnowienia myśli etyczno-religijnej chrześcijan. Humanizm ten stawia sobie pytanie o wielkość osoby ludzkiej, uznaje tę wielkość ale — zdaniem Schillebeeckxa — rozpoznanie charakteru stworzonego człowieka i głębiej, charakteru istoty powołanej do intersubiektywnego spotkania z Bogiem — nadaje wizji humanistycznej ostateczną pełnię. Trzeba jednak głęboko się przejąć tą samodzielnością, tą wolnością, jaka jest dana nam w akcie stworzenia, i nie umniejszać jej lecz przeciwnie — samo spotkanie z Bogiem podjąć jako spotkanie wolności z wolnością.

Te dwie zasady są jakoś obecne w całym dalszym rozważaniu na temat etyki chrześcijanina — zawartym w końcowym rozdziale książki. Pierwsze pytanie, jakie w nim autor postawił, to pytanie o stosunek między ludzkim wartościowaniem etycznym, autonomicznym, humanistycznym — a przeżyciem religijnym i wiarą w Objawienie.

WARTOŚCI ETYCZNE – PLAN ŻYCIA – POWOŁANIE

Z punktu widzenia czysto świeckiego życie ludzkie tym się różni od życia roślin i zwierząt, że nie zadowala się istnieniem w danych warunkach, ale tworzy historię. Dzieje się to dzięki temu, że człowiek sam sobie stawia pytanie o sens życia i o wartości, że te wartości odkrywa w obiektywnym otoczeniu — wprowadza ład w ich wzajemny stosunek tworząc określoną ich hierarchię. W oparciu o odkrycie wartości człowiek tworzy plan życia, w świetle którego angażuje się w sytuacje egzystencjalne. Dzięki planowi

życia opartemu o uznanie wartości człowiek nadaje sens swojej egzystencji. Wybierając określony plan i umieszczając go w przyszłości zaczyna kształtować rzeczywistość. Rzeczywistość, w której się znajdujemy, nosi więc cechy wynikłe z planu pokoleń przeszłych, zaś nasz plan skierowany ku przyszłości kiełkuje w rzeczywistości dzisiejszej.

„Oczywista możemy tworzyć owe plany arbitralnie (pisze Schillebeeckx) lecz powinniśmy je tworzyć w oparciu o te wartości, które pobudzają nas w otaczającej rzeczywistości egzystencjalnej. W ten sposób my sami determinujemy naszą własną postawę wobec sytuacji, którą narzuca nam rzeczywistość. Dodajmy, że ów plan życia nie jest tylko spojrzeniem w przyszłość, ale przekonaniem, głęboko ugruntowaną wolą, a także głęboko zakorzenioną postawą, nasyconą elementami emocjonalnymi.

Już z punktu widzenia świeckiego, można nazwać ten obejmujący całe życie plan 'powołaniem', gdyż człowiek tworzy go w pełnym uznaniu dla tego wezwania, jakie kieruje doń rzeczywistość obiektywna"...

Jednakże pełne pojęcie „powołania" powstaje dopiero przy religijnym przeżyciu wartości etycznych — i jest zasadniczą nawet cechą tego przeżycia. Wartość bowiem jako taka nie ma mocy wezwania w sensie ścisłym — gdyż nie jest osobą.

Dopiero gdy odkrywamy, poza wymogiem stawianym przez ukazujące się nam wartości, Kogoś wzywającego, możemy w pełni nasz etyczny plan życia przeżywać jako powołanie.

Jest to zasadniczym momentem religijnego przeżycia etyki. Religia nie polega na jakiejś zmianie norm etycznych naturalnych, lecz na przeżywaniu ich w stosunku do ukrytej za nimi osoby wzywającego Boga. Zdaniem autora moralność jest sprawą autonomiczną wobec przeżycia religijnego, ponieważ faktycznie istnieje także poza przeżyciem religijnym — i Sartre ma zupełną rację twierdząc, iż nie potrzebuje Boga, by uczyć się sprawiedliwości. Niemniej przeżycie religijne jest z kolei tak całościowe — tak obejmujące całą osobę ludzką, że przetwarza w specyficzny sposób również owo wartościowanie etyczne, nadając mu charakter powołania, znamię „etyki Łaski".

PRAWO NATURALNE – ETYKA ŁASKI

Schillebeeckx omawia, w tym etapie rozważań, stosunek między etyką Łaski a tzw. „prawem naturalnym". Stwierdza on, że sam termin „prawo naturalne" ma pewien sens dopiero w ramach religijnego przeżycia etyki. Wydaje się, że stwierdza on to z dwu przyczyn. Po pierwsze, poza rozpoznaniem człowieka jako stwo-

rzenia i całej przyrody jako stworzonej nie ma sensu mówić o „naturze ludzkiej" jako o czymś na pewno celowym, ukierunkowanym, zawierającym wskazania szczególnej mądrości. Ma to natomiast sens, skoro wierzymy, iż dzieło stworzenia zawiera w sobie mądrość Bożą. Po drugie, autorowi dużo bardziej chodzi o wykrycie treści teologicznej, jaką ten termin niesie — treści tradycji chrześcijańskiej — niż o jego funkcjonowanie w takim czy innym systemie czysto filozoficznym. Chrześcijaństwo akceptując od początku wartość „prawa naturalnego" jako głosu Boga, nie zmienionego przez Objawienie, lecz raczej oświetlonego przez nie i wypełnionego — od początku zajęło postawę akceptującą świecką myśl etyczną. Na tej też zasadzie w wielkiej mierze przyjęło za swoją myśl etyczną grecką. Termin „prawo naturalne" jest autorowi potrzebny dla jaśniejszego ukazania związku pewnych wartości autonomicznie ludzkich z prawem Łaski — z etyką chrześcijańskiego powołania.

O ile „prawo naturalne" stawia nam wymagania przede wszystkim dotyczące naszych stosunków osobowych z bliźnimi i stosunku do całego świata otaczającego nas, o tyle etyka Łaski stawia nam wymagania życia wiarą — a więc intersubiektywnego stosunku wprost z Bogiem. W przeżyciu wiary Bóg jawi się nie tylko jako „transcendentny Trzeci" w głębi dialogu z bliźnimi — ale też jako „Pierwszy miłujący" i zwracający się do człowieka o odpowiedź także wprost. Schillebeeckx charakteryzuje wymagania wiary w dwu aspektach. Po pierwsze są to wymagania Łaski uświęcającej. Życie Łaski to życie tzw. cnotami teologicznymi wiary, nadziei i miłości — czyli pełna, otwarta realizacja dialogu, współbycia z Bogiem i współtworzenia siebie z Bogiem. Wynika to z faktu, że Bóg działa w nas nie tylko poprzez akt stwarzania nas jako ludzi, ale i przez akt nawiązujący wewnętrzną łączność bezpośrednią — wprawdzie w ciemności wiary, ale stawiającą nas realnie wobec intymnego Bóg—ja. Z tej wertykalnej linii spotkania wynikają wymagania realizacji życia wiary w kierunku horyzontalnym. Schillebeeckx nazywa ów kierunek horyzontalny — czy też syntetyzujący spotkanie z Bogiem wprost i z ludźmi w Bogu — s a k r a m e n t a l n o ś c i ą Ł a s k i. Sakramentalność Łaski odnosi on nie tylko do życia liturgicznego ale do ż y c i a s p o ł e c z n e g o w K o ś c i e l e, który jako całość ma być sakramentem jedności ludzi z Bogiem i między sobą. Prawa moralne Kościoła są częścią jego sakramentalności. Samo też spotkanie z Bogiem ukazuje się jako wymaganie etyczne wobec objawiającej się miłości Kogoś. Wiara — w momencie, w którym rozpoznaję rzeczywistość wezwania Bożego — sama stawia wymogi etyczne dotyczące życia Łaską. Nie można przejść obojętnie wobec

wymagania istniejącej miłości — czy to ludzkiej czy Bożej.

Z drugiej strony ta sama wiara w określony sposób przemienia wartościowanie humanistyczne nie w treści wymogów, jakie stawia nam rzeczywistość ludzka, lecz w sposobie przeżywania tych wymogów jako „powołanie" przez Boga, co ujawnia nam sakramentalny charakter etyki.

Pełnią Objawienia nam przez Boga naszego powołania jest Jezus Chrystus. Rozpoznajemy w Nim „człowieka dla innych" w sensie najpełniejszym jak tylko można to zrealizować, a zarazem „Sługę Jahwe", czyli człowieka posłanego przez Boga i wypełniającego Jego zlecenie. Nie można bez wielkiej szkody dla myślenia chrześcijańskiego zapoznawać łączności i współzależności między tymi dwoma obrazami Jezusa.

Jezus wypełnia wolę Ojca poprzez fakt, że jest „człowiekiem dla innych" aż do śmierci krzyżowej — jest Sakramentem Ojca, objawia Ojca — poprzez swą miłość do braci. Ale Jezus dlatego jest tak doskonale człowiekiem (tak doskonale żyje dla innych), że jest Synem Ojca i że za cel życia postawił sobie wypełnienie woli Ojca, a nie woli ludzkiej. W tym pełnieniu woli Ojca, Jezus odwołuje się często do swego powołania — które zna tylko Ojciec i On. Ale odwołuje się też do mądrości etycznej zawartej w Piśmie — zawartej w przykazaniach — i sam też nakazuje chowanie Jego przykazań. A więc i w życiu i w nauczaniu Jezusa pojawia się zarówno wierność przeżyciu Łaski — jak i wierność normie wyrażonej ogólnie, niesionej jakoś przez to wyrażenie od człowieka do człowieka — jak też wierność danej przez Boga sytuacji. Toteż właśnie Ewangelia, właśnie życie Jezusa wskazuje na konieczność postawienia następnego pytania o stosunek normy wyrażonej abstrakcyjne do rozeznania sytuacji, w której decyzję podejmujemy.

Stosunek ten zarysował się już nieco w momencie rozważania ludzkiej właściwości tworzenia planu życia w podporządkowaniu wartościom. Z kolei Schillebeeckx stawia to pytanie od innej jakby strony — zaczynając od rozważania istniejących w tej mierze propozycji, oraz przyczyn, dla których teologia moralna klasyczna, opierająca się na wykrywaniu norm ogólnych i dedukowaniu z nich coraz bardziej szczegółowych, przestała w pełni odpowiadać na ludzkie pytania, a zrodziły się koncepcje etyki sytuacyjnej.

ETYKA SYTUACYJNA — PRZYCZYNA JEJ POWSTANIA

Wśród przyczyn powstania ogólnej w świecie chrześcijańskim tendencji ku tzw. etyce sytuacyjnej, Schillebeeckx wyróżnia przy-

czyny praktyczne — wynikające ze zmiany warunków życia — oraz teoretyczne, teoriopoznawcze. Przyczyny praktyczne — jakkolwiek liczne i skomplikowane — dają się ująć w jednym zasadniczym stwierdzeniu: człowiek dzisiejszy stoi mianowicie przed wieloma takimi sytuacjami, dla których norma ogólna nie daje wystarczającej „recepty" postępowania. Nie dają też tej recepty obyczaje i przejęte po przodkach wskazania szczegółowe. Pojawiła się więc konieczność częstego, niemal codziennego decydowania się na własne wyczucie etyczne. Z tej samej przyczyny, historycznej zmienności sytuacji społecznej, powstały rozdźwięki między przyjętymi, wczorajszymi wskazaniami, a wyczuwanym i powszechnie przez społeczność przyjmowanym jako dobry, sposobem rozwiązania niektórych spraw dzisiejszych. Ten rozdźwięk podważył wartość nie tylko niektórych wskazań moralnych lecz poprzez niektóre — wszystkich. Ten drugi aspekt sytuacji praktycznej rzutuje na pytania poznawcze. Schillebeeckx zwraca uwagę na pewien niedostatek teorii klasycznych, które nie rozróżniały między bezwzględną wartością ogólnej normy moralnej, takiej jak „nie zabijaj" czy „nie kradnij", a imperatywami moralnymi ważnymi i obowiązującymi w danej sytuacji społecznej — jak np. zakaz pobierania jakichkolwiek procentów. Od strony teoriopoznawczej istotne jest podważenie zaufania do twierdzeń abstrakcyjnych, pogłębiająca się nieufność do tzw. norm ogólnych, jako nie mających związku z realnym życiem. Zaś od strony pozytywnej na ukształtowanie się propozycji etyki sytuacyjnej wpłynęły tak teoria grzechu pierworodnego wysuwana przez niektórych protestantów — teoria wedle której człowiek po grzechu nie jest zdolny sam z siebie do poznania i czynienia dobra, a jedynie musi się zdać na niepojętą wolę i dyktat Boży z chwili na chwilę — jak z drugiej strony teorie egzystencjalistyczne, odkrywające pozytywną wartość sytuacji jako obiektywnego źródła decyzji moralnych, jako odpowiedź na wezwanie. Wpływ marksizmu zaznaczył się w nieco innej płaszczyźnie. Nie można go uważać za źródło zaufania do wolności ludzkiej, silnie akcentowanej przez egzystencjalizm. Natomiast przyczynił się on do podważenia zaufania do norm abstrakcyjnych, oraz do rozwoju myślenia historycznego i uznania wagi sytuacji społecznej, wpływającej na ludzkie myślenie i postępowanie.

Schillebeeckx odcina się w swej analizie przyczyn powstania etyki sytuacyjnej od tych autorów, którzy zaliczają do nich zwykłe poszukiwanie łatwizny moralnej. Zwraca uwagę na dostateczne dla zaistnienia kryzysu teologii moralnej klasycznej przyczyny obiektywne, tkwiące tak w rozwoju form życia społecznego, jak

i w nowych pytaniach stawianych przez nowe kierunki myśli ludzkiej.

TRZY TYPY ETYKI SYTUACYJNEJ SKRAJNEJ

Propozycje etyki sytuacyjnej nie są jednolite. Niemniej posiadają one pewne cechy wspólne. Przede wszystkim przeświadczenie, iż „nie można orzec, co jest dobrem a co złem przy pomocy norm generalnych i abstrakcyjnych, ważnych dla wszystkich bez wyjątku, a jedynie poprzez określoną sytuację, wobec której konkretna osoba jest w stosunku egzystencjalnym". Etyka sytuacyjna nie jest subiektywizmem, nie odrzuca normy obiektywnej, a jedynie normę ogólną, abstrakcyjną — nie przyznając jej walorów obiektywnego stosunku do sytuacji. Właśnie w poszukiwaniu obiektywizmu moralnego twórcy teorii etyki sytuacyjnej zwracają się do samej tylko sytuacji jako wyznaczającej moralne postępowanie. Elementy sytuacji wyliczane przez teoretyków etyki sytuacyjnej pokrywają się prawie z tzw. „okolicznościami" teologii klasycznej. Lecz teologia klasyczna źródło obiektywizmu umieszczała w normie ogólnej, podczas gdy etyka sytuacyjna właśnie w sytuacji. Jako cechy charakterystyczne sytuacji wymienia się: f a k t y c z n o ś ć — to znaczy, że sytuacja jest dana i w niej dopiero podejmuje się decyzję, po drugie j e d y n o ś ć, gdyż żadna sytuacja się nie powtarza, po trzecie z m i e n n o ś ć, gdyż człowiek żyje w historii stale się zmieniającej, a po czwarte to, że sytuacja zawiera w sobie apel o z a a n g a ż o w a n i e — apel wartości, zaś dla wierzącego apel Łaski.

Poza tymi cechami wspólnymi dla wszystkich propozycji „etyki sytuacyjnej" Schillebeeckx wyszukuje cechy wspólne dla poszczególnych grup — konkretnie trzech. Dwie pierwsze mają charakter skrajny.

Pierwsza grupa to p r o p o z y c j e e g z y s t e n c j a l i s t ó w ateistycznych i teistycznych. Ateistyczni akcentują wolność jako jedyną normę moralną, jest ona dla nich najwyższym i jedynym wymogiem. Oczywista może się ona przejawiać tylko poprzez konkretny wybór w konkretnej sytuacji. Ważne dla nich jest jednak nie to, co ktoś czyni, a intensywność wolności, z jaką w dany czyn się angażuje. Egzystencjaliści teistyczni wprawdzie wychodzą również z założenia, że człowiek jest wolnością, która ma się sama określać — ale w świetle wartości obiektywnych. Wartość etyczna wynika tu z wierności wobec rzeczywistości, która stanowi zaproszenie do współtworzenia wartości.

E t y k a s y t u a c y j n a p r o t e s t a n c k a ma u swoich źró-

deł inne nieco założenia. Centralnym zagadnieniem jest tu odczytanie woli Boga wobec swego stworzenia. Dla jej przedstawicieli wyrazem woli Bożej nie jest norma generalna i abstrakcyjna — a tylko sytuacja oświetlona wewnętrznym natchnieniem. Jest to sytuacjonizm skrajny odrzucający wszelki autorytet moralny poza własnym sumieniem i wszelkie poznanie etyczne wyrażalne abstrakcyjnie.

Źródłem jednak tej skrajności jest afirmacja wolności Boga raczej niż wolności stworzenia. Dla egzystencjalistów ateistycznych jedyną wartością, o którą chodzi, jest wolność osoby ludzkiej. Dla etyków protestanckich wyznających sytuacjonizm chodzi tu jedynie o wolną decyzję Boga w konkretnej sytuacji — i odcyfrowanie tej decyzji przez człowieka raz bezkompromisowo zdecydowanego na tę właśnie wolę Bożą. Samo pragnienie okazania posłuszeństwa Bogu zbliża te koncepcje do takiegoż pragnienia ukrytego w posłuszeństwie zakonnym. Tu i tu chodzi o szukanie znaku woli Bożej na każdą chwilę każdego dnia. Tylko że zakonnik zasadniczo szuka obiektywnego wyrazu woli Bożej w regule zakonnej i decyzji przełożonych jako posłanych od Boga, zaś protestancki sytuacjonista w sytuacji jako danej od Boga i w natchnieniu osobistym jako danym przez Ducha Świętego. Z sytuacjonistą ateistycznym natomiast łączy go sceptycyzm poznawczy odnośnie wartości norm ogólnych.

UMIARKOWANY SYTUACJONIZM TEOLOGÓW KATOLICKICH

Inną zupełnie grupę stanowią umiarkowani sytuacjoniści katoliccy. Schillebeeckx wymienia tu następujące nazwiska: T. Steinbückel, A. Schüler, J. Fuchs, K. Rahner i G. de Brie. Tym, co łączy usiłowania teologów katolickich, jest dążenie do syntezy wartości teologii moralnej klasycznej i wartości teologii sytuacyjnej. Próbują oni zaakceptować równocześnie jakąś naturę ludzką w ogólności i wynikające z niej prawo naturalne obowiązujące ogólnie, oraz byt ludzki konkretny w konkretnej sytuacji jako dwa źródła rozpoznania dobra etycznego. Zestawiając te dwa kierunki rozpoznania obowiązków ludzkich stwierdzają, że człowiek nie może nigdy działać przeciw zakazom prawa naturalnego. Natomiast musi osobiście wybierać pomiędzy nakazami pozytywnymi — ustawiać je w pewną hierarchię — zależnie od sytuacji. To np., jak zachować równocześnie nakaz sprawiedliwości karzącej i wybaczającego miłosierdzia, to zależy od decyzji egzystencjalnie, jednorazowo uwarunkowanych. Synteza ta zachowuje jednak przedział

bardzo istotny między normą generalną a normą sytuacyjną jednorazową — uznając jakby dwa odrębne źródła naszej orientacji etycznej: normę abstrakcyjną, generalną — i egzystencjalną sytuację.

PROPOZYCJA SCHILLEBEECKXA

Schillebeeckx w swej propozycji syntezy wychodzi z innych założeń niż wymienieni przezeń teologowie katoliccy. Uważa on, podobnie jak sytuacjoniści, że jedynym źródłem odkrycia pozytywnej normy postępowania jest istniejąca rzeczywistość. Natomiast nie zgadza się na absolutną nieporównywalność sytuacji ludzkich. Uważa, że historia jest wprawdzie wciąż nowa — w jakimś znaczeniu niepowtarzalnie nowa — ale że zarazem posiada pewną ciągłość. Człowiek nie jest rzucany w każdą sytuację jak ktoś, kto utracił pamięć. Ludzkie doświadczenie etyczne jest przekazywane. Z tej historyczności kultury ludzkiej — z kierunku rozwoju ludzkiej świadomości etycznej w ciągu wieków — wynika konieczność uznania znaczenia i roli normy ogólnej. Podstawowym źródłem doświadczenia etycznego jest sytuacja człowieka w danym dniu, mieszczącym się w *continuum* historii świata. Z doświadczenia etycznego wynika coś, co człowiek człowiekowi chce przekazać. Lecz ze struktury ludzkiego języka i poznania wynika też to, że przekazać swe doświadczenie można tylko za pomocą zdania ogólnego — abstrahującego od jedyności danej sytuacji, a wydobywającego to, co podobne w wielu sytuacjach. W ten sposób norma ogólna — abstrakcyjna — poczyna się nie z jakiejś dziwnej dedukcji lecz z doświadczenia — i kieruje się nie ku abstrakcji, lecz ku wszystkim sytuacjom poszczególnym w jakiś sposób analogicznym. Schillebeeckx broni tu realizmu poznawczego. Zdaje sobie jednak sprawę i podkreśla, że norma jest przekazem zawsze nieadekwatnym, zawsze niepełnym. Nie przyjmuje dwu źródeł decyzji etycznej, teoretycznego i sytuacyjnego, ponieważ nie przyjmuje istnienia jakiejś ogólnej natury ludzkiej istniejącej poza jednostką. Jeżeli natura ludzka jest zawsze naturą jednostki, to nie istnieje też podstawa do takiej dedukcji teoretycznej z owej „natury", która by abstrahowała od historii życia jednostek. Ponieważ jednak uznaje on jakąś jedność rodzaju ludzkiego, jakąś analogiczność w losie ludzkim, wreszcie wspólny cel ostateczny i współzależność życia wszystkich od decyzji każdego poszczególnego człowieka — więc też uważa, że ludzkość jako całość może odkrywać warunki swego rozwoju i istnienia, wartości, do których należy dążyć. Musimy się więc porozumiewać co do tych wartości, które

są konieczne wszystkim. Odrzucenie wszelkiego podobieństwa i wspólnoty losu — a więc sytuacji i doświadczenia etycznego jakoś przekazywalnego — wydaje się całkowitym nonsensem życiowym, niezależnie od takich czy innych założeń teoretycznych. To wspólne i ogólne ludzkie doświadczenie jest dlatego obiektywne, że wynika z doświadczenia konkretnego. Jest też ogólne i sformułowane abstrakcyjnie — i dlatego w jakiś sposób nieadekwatne i oddalone od poszczególnych sytuacji. Nie możemy, zdaniem autora, uciec od tych nożyc, od tego rozwarcia między sposobem przekazu ogólnym — a koniecznością decyzji własnych, konkretnych i szczegółowych. Z czego wynika, że ogólne normy etyczne nigdy nie były i nie będą receptami. Nie wdając się w krytykę teologii klasycznej Schillebeeckx kategorycznie zrywa z taką wizją życia, które dało by się ująć w sieć recept przez wyprowadzanie dedukcyjne z norm ogólnych coraz bardziej szczegółowych nakazów. Zadaniem normy ogólnej, w jego ujęciu, jest tylko w s k a z a n i e k i e r u n k u d e c y z j i. Owo wskazanie kierunku chroni tych, którzy normy owe uznają, przed zamianą tej zasadniczej normy, jaką jest miłość, na nie wiadomo co — na przykrywkę dla każdego kierunku działania, każdego postępowania. Wydaje mi się, że te dwa określenia roli normy — wytyczenie kierunku i po drugie, wykreślenie tego właśnie kierunku, w którym należy szukać prawdziwego znaczenia słowa „miłość" — ujmują wprost genialnie, o co w tej sprawie chodzi. Przypomnieć tu warto, że Sartre nie bez podstaw stwierdził, że człowiek mówiąc „kocham" chce „być kochany", co bynajmniej nie znaczy, że istotnie kocha. Uznanie, że dobrze kochać, prawdziwie kochać to znaczy nie zabijać, nie zabierać, wybaczać, szanować itd., nie jest sprawą abstrakcyjną, jakkolwiek ujmujemy to terminami ogólnymi. Zgodnie z koncepcjami etyki sytuacyjnej Schillebeeckx uznaje, że człowiek jest twórcą w dziedzinie wartości etycznych — twórcą i odkrywcą. Odkrywcą wezwania, jakie niesie sytuacja — odkrywcą prawideł, w jakich sam może rozwijać się w pełni, w jakich cała ludzkość może zdążać do pełni rozwoju. A zarazem twórcą swych decyzji moralnych, a nie tylko wykonawcą nakazów etycznych, które by powstawały jakoś zewnętrznie. Ale pod grozą zaczynania wiecznie na nowo i błąkania się na nowo, nie może on w swej twórczości etycznej rezygnować z doświadczenia przeszłych wieków. Dlatego musi korzystać z mądrości norm ogólnych. Jeśli chce się podjąć decyzję moralną obiektywnie słuszną, trzeba mieć ów wskaźnik kierunku, wskaźnik wartości, o którą chodzi, jaki nam przekazuje norma wyrażona językiem abstrakcyjnym. Ale trzeba też znać możliwie najlepiej sytuację ludzką w całej jej złożoności. To też decyzja etyczna musi uwzględniać nie tylko wiedzę etyczną, ale

również socjologiczną, psychologiczną, biologiczną, ekonomiczną — by możliwie najlepiej odpowiedzieć na wezwanie sytuacji do wydobycia z niej maksymalnego dobra. Nie mając zupełnie żadnej normy etycznej, żadnego dziedzictwa etyczno-kulturowego, nie mielibyśmy klucza do rozwiązania zagadki sytuacji, nie wiedzielibyśmy, jakiego dobra w niej szukać, ku czemu kierować bieg spraw. Nie mając zarazem wiedzy o sytuacji, wiedzy możliwie najpełniejszej, jaka jest nam dostępna, możemy postępować wprawdzie zgodnie z sumieniem, ale wbrew dobru obiektywnemu. Schillebeeckx bardzo mocno przeciwstawia się subiektywizmowi etycznemu. Jak powiada — człowiek, który by spowodował rzucenie gdzieś bomby atomowej, mógłby z braku rozeznania etycznego być „w porządku" ze swym sumieniem i mógłby się zbawić. Ale dla ludzkości nie byłoby bagatelką to, co by on uczynił. Widzimy to dobrze w sytuacji skrajnej. Ale i w każdej codziennej błąd moralny odbija się na czyimś życiu. Teologia moralna klasyczna nazywała to „grzechem materialnym" w odróżnieniu od „grzechu formalnego" — tj. świadomego. Podkreślała ona obowiązek poznania, co jest grzechem materialnym, czyli co wykracza przeciw słuszności obiektywnej. Pod tym względem zresztą teorie sytuacyjne zgodne są z klasycznymi — szukają również obiektywizmu, właśnie w sytuacji. Tak więc problem roli rozeznania sytuacji w ocenie moralnej nie jest problemem subiektywizmu. Chodzi raczej o to, że w społeczeństwach prymitywnych ogólna norma moralna odnosiła się tak bezpośrednio do prawie wszystkich konkretnych sytuacji, iż prawie się nie zauważało owego miejsca dla własnej twórczej myśli etycznej, jakie dziś stało się oczywiste. I właśnie dla zachowania obiektywizmu konieczne jest zarówno najlepsze poznanie sytuacji, jak pewien klucz do jej odczytania, nie polegający na indywidualnym tylko natchnieniu, ale i na mądrości etycznej przekazanej danemu człowiekowi przez ten jakiś ciąg tradycji etyczno-kulturowej (jak humanizm) i etyczno-religijnej (jak chrześcijaństwo), do którego się on włącza. A tej właśnie tradycji, tej etycznej mądrości tak ludzkiej jak objawionej nie jesteśmy w stanie przekazać bez posługiwania się sformułowaniami ogólnymi.

ROZWAŻANIA I WNIOSKI WYNIKAJĄCE Z PROPOZYCJI SCHILLEBEECKXA

Propozycje Schillebeeckxa mogą stać się podstawą zarówno mądrego uprawiania refleksji teologiczno-moralnej, jak i właściwej kultury duszpasterstwa.

Uznanie w „normie ogólnej” jej doświadczalnej treści, sięgającej rzeczywistych sytuacji i powiązań międzyludzkich, oraz jej roli wytyczania kierunku dla własnej, odkrywczej decyzji pomóc może w uprawianiu refleksji etycznej, także a-religijnej. Odnosi się bowiem do charakteru etycznego poznania ludzkiego. Ustawienie natomiast właściwe stosunku między przeżyciem religijnym a etycznym — między prawem naturalnym a etyką Łaski — tworzy podstawy uprawiania teologii moralnej. Teologia taka dostrzegałaby wartość całej, humanistyczno-etycznej twórczości ludzkiej, zawartej we wszystkich kulturach i wszelkich ludzkich decyzjach. Widziałaby w tym moc daną przez Boga człowiekowi — moc coraz lepszego odczytywania etycznego wezwania zawartego w rzeczywistości. W tym, z natury ludzkiej wynikającym, wartościowaniu etycznym dostrzegałaby drogę ku Bogu zbieżną z historią Zbawienia. W etyce zatem świeckiej dostrzegałaby sprzymierzeńca a nie przeciwnika wiary.

Odnajdywałaby też wspólną płaszczyznę z wszystkimi ludźmi właśnie na terenie tej ludzkiej własności tworzenia wartości moralnych. W przeżyciu zaś religijnym tychże wartości upatrywałaby przede wszystkim ich pogłębienie, wskazanie na pełnię sensu i celu — etyki powołania przez Boga. Sprawa powołania człowieka przez Boga — poprzez wartości etyczne — musiałaby być sercem tak uprawianej etyki chrześcijańskiej. W tym zakresie wiele domaga się głębszej refleksji — jak np. stosunek norm ogólnych Starego Testamentu do tej „normy” ściśle egzystencjalnej i jedynie pełnej, jaką jest dla nas Chrystus Pan. Chrystus Pan wypełnił istotną treść przykazań — i dopełnił. Ukazał pełnię tego, co to znaczy być „człowiekiem dla innych” i pełnię tego, co to znaczy być „Sługą Jahwe” i posłanym przez Boga do braci. A — jak słusznie pisze Schillebeeckx — Jezus nie tylko ukazał i objawił sens życia i powołania, ale On jest mocą i źródłem Łaski. Co z kolei wiąże przeżycie etyczne z kościelnym i sakramentalnym, gdyż w Nim stajemy się powołanymi dziećmi Boga.

Teologia moralna, która by chciała korzystać z propozycji Schillebeeckxa, nie mogłaby więc tworzyć przedziału między tzw. do tej pory teologią moralną, a tzw. teologią mistyczną. Nie mogłaby też do tego stopnia co dziś abstrahować od teologii biblijnej. Musiałaby się stać całościową refleksją o etycznym działaniu chrześcijanina, świadomego swego powołania ludzkiego i chrześcijańskiego — a nie rodzajem rozszerzonej „księgi kar pokutnych”. Duszpasterstwo zaś oparte o takie założenia winno by nie tyle mnożyć imperatywy, na odpowiedzialność sumienia spowiednika — co kształtować sumienia do koniecznej własnej twórczej postawy etycznej, szukającej obiektywnego dobra w danej rzeczywistości.

Wydaje mi się też, że propozycje Schillebeeckxa mają i tę dobrą stronę, że stawiane z pozycji człowieka wyrosłego z tradycji wielkiego realizmu św. Tomasza — ale ze znajomością całej problematyki współczesnej i ze swoistym „darem języków" — mogą stać się podstawą myślenia tak ludzi z kręgu wpływów metafizyki neotomistycznej, jak i z kręgu wpływów egzystencjalizmu. Dla pierwszych szczególnie cenne może być ustawienie przez autora zagadnień prawa naturalnego w ramach refleksji teologicznej i w odniesieniu do konkretu życia. Ten punkt jego rozważań nie wszystkim musi być przydatny i konieczny. Zasadniczą ideę autora można by ująć chyba także pozostając jedynie przy rozróżnieniu: etyka czysto humanistyczna — etyka wewnątrz przeżycia wiary, oraz dobro rozpoznawane w akcie stworzenia i dobro rozpoznawane poprzez historię zbawienia.

Osobiście najbardziej wątpliwy wydaje mi się, akcentowany przez autora jako podstawa rozważań o stosunku normy do sytuacji, podział na normę ogólną — tę najogólniejszą — i imperatyw moralny obowiązujący w danym kręgu społeczno-kulturowym i w danym czasie — a więc względny.

Wydaje mi się, że jest to wprawdzie krok w słusznym kierunku, ale że rozróżnienie między tym, co ponadczasowe a tym, co czasowe, przebiega jeszcze głębiej — i wymaga dalszej refleksji. Granicę między tymi pojęciami Schillebeeckx zilustrował przykładami — nie określając jej od strony struktury poznawczej. Np. dla niego „nie kradnij" to norma, zaś „nie pobieraj procentu" to imperatyw ważny w jednej ekonomice, a np. walka z wyzyskiem pracownika to imperatyw innej struktury ekonomiczno-społecznej. Jak powiada — co innego oznacza „nie kradnij" dla pierwotnego pasterza, co innego dla dyrektora przedsiębiorstwa — i temu drugiemu trudniej dociec właściwego sensu normy. Osobiście wydaje mi się, że autor najogólniejsze imperatywy nazwał normami — nie wdając się w ich analizę. Sądzę, że jest to praca do wykonania dla tych, którzy by zechcieli kontynuować jego zasadniczą linię. Bardzo słuszna wydaje mi się ocena normy ogólnej jako wynikającej z realnej sytuacji człowieka w świecie. Ale trzeba przeanalizować, co w tej normie ogólnej wskazuje na wartość ponadczasową, odkrywaną w sytuacji i poprzez sytuację — a co na samą przykładową sytuację. Przykładowa norma „nie kradnij" określa przecież pewną sytuację, w której ktoś sprytem lub przemocą odbiera drugiemu rzecz „posiadaną". Sytuacja w najprostszym kształcie jest prymitywna — do tej jednej prymitywnej może wiele innych być w określonej analogii. Zakaz „nie" wobec takiej sytuacji, że coś jest tego drugiego, a ja bym to chciał mieć jego kosztem, zawiera w sobie mądrość etyczną kilku naraz wartości humanistycznych

wchodzących w grę. A więc zawarta w tym jest wartość szczerości postępowania — nie wolno użyć podstępu ani gwałtu, by zyskać „coś", co bym chciał mieć. Gdy sięgnąć głębiej, jest to wartość międzyludzkiego zaufania. Dalej chodzi o pewne bezpieczeństwo oparte o szacunek i wzajemną życzliwość, w której drugi pamięta o tym, co jest moje, a ja o tym, co jest drugiego — głębiej o bezpieczeństwo społecznej miłości. Jest to też wyraz poczucia sprawiedliwości, zaś katolicka teoria własności tak osobistej jak społecznej mówi też o wolności działania, jako o wartości zabezpieczonej przez fakt uznania własności — z czego wynika zakaz „nie kradnij". Wiadomo też, że w praktyce duszpasterskiej siłę wiążącą owego zakazu uzależnia się od sprawiedliwości sytuacji, w której znalazł się kradnący. Gdyby więc zaproponować analizę tych najogólniejszych, bardzo starych kulturowo imperatywów, zwanych przez autora normami, okazałoby się, że zawierają one i szkic sytuacji i wskazanie na wartość. Można zadowolić się takim kształtem „normy", przyjąć ją jako nakaz kierunkowy i medytować nad tym jedynie, jak ten nakaz realizować w sytuacji analogicznej, a jakoś innej. Ale to chyba nie wystarcza. W Piśmie św. Starego Testamentu powtarza się zdanie o rozważaniu „prawa". A więc prawo — przekaz doświadczenia etycznego i prorockiego przepowiadania etycznego, objawiającego człowiekowi jego własną wartość — wymaga rozważania. Nie tylko pod względem stosowania — ale i poszukiwania wartości, na którą wskazuje. Sądzę, że po to, by wartość tę dostrzec, trzeba nieraz wracać do sytuacji, w jakiej powstał imperatyw, na co i komu on odpowiedział. Analizy takiej wymaga np. powstanie dekalogu. Dekalog powstał w określonym środowisku i w określonej sytuacji. W społeczności pasterskiej, o strukturze rodowej — i w sytuacji zawierania przymierza z Bogiem. Został napisany przez wielkiego proroka i nauczyciela Żydów nie pod dosłowny dyktat Boży, a w długim okresie wydobywania — pod natchnieniem Bożym, ale i własną myślą twórczą — konsekwencji życiowych z faktu Przymierza. Mojżesz w swym prawie wykorzystał całą swą kulturę etyczną — wykorzystał ówczesne doświadczenie moralne tak Egiptu jak innych krajów Bliskiego Wschodu. Można porównywać dekalog z prawami etycznymi sąsiadów Żydów. Zawiera on jakieś bardzo ważne doświadczenie ludzkie, humanistyczne, przekazane pod formą imperatywów. I zawiera zarazem związek pomiędzy prawością humanistyczną a przymierzem narodu Izraelskiego z Bogiem. Wydaje mi się, że podobnie jak w dogmatach należy wyróżnić fakt, że odnoszą się do treści ponadczasowej, oraz formę uwarunkowaną postawieniem pytania, na które dają odpowiedź, tak podobnie, w normach ogólnych należy wyróżnić ten

punkt, którym dotykają sytuacji ludzkiej, wyrażonej szkicowo, nie do wszystkich podobnych adekwatnie — oraz ten punkt, którym dotykają wartości, o którą chodzi, do której się ludzkość w momencie powstania owej normy czy imperatywu dopracowała. To rozróżnienie wydawałoby mi się ważniejsze niż podział na ogólne i mniej ogólne imperatywy, czy na normy i imperatywy. Gdy np. dziś ludzkość dopracowała się pojęcia sprawiedliwości społecznej czy prawa do wolności religijnej — nie są to mniej podstawowe normy niż „nie kradnij". Są one natomiast inaczej formułowane — z większym naciskiem na ujawnienie odkrytej wartości i w formie pozytywnej a nie w formie zakazu. Z drugiej strony np. szczegółowy nakaz prawa Mojżeszowego — o pozostawieniu kłosów na polu dla biedaka i sieroty, albo o nie krzywdzeniu przybysza i przechodnia, bo i Izrael był przechodniem w ziemi Egipskiej — wskazuje na wartość ponadczasową miłości, urealnia pojęcie miłości i może wytyczać kierunek także naszych dzisiaj decyzji, podejmowanych w innej sytuacji, jeżeli tylko zastanowimy się nad głębszym sensem tych imperatywów. Sądzę, że ponadczasowość można przyznać tylko wartościom, na które normy wskazują, a nie normom. Tak każda norma ogólna jak imperatyw czasowy i szczegółowy ma pewną nośność wskazania na wartość. Oczywista — tę absolutną ponadczasowość wartości można dostrzec wtedy, gdy się uznaje ponadczasowość osoby ludzkiej i losu ludzkości. Względną zaś ponadczasowość — ponad moim życiem czy poprzez cały bieg historii — gdy się uznaje wartości ogólnohumanistyczne i jakąś ciągłość dziejów ludzkich. Niemniej wydaje mi się, że tym, o co chodzi, jest nie tyle najogólniejsza nawet norma, co właśnie wartość osoby ludzkiej ujawniająca się w wartości stosunków międzyosobowych — międzyludzkich oraz człowieka z Bogiem. Wydaje mi się zresztą, że takie pojęcie sprawy — począwszy od wartości a nie począwszy od normy ogólnej — jest zgodne z wypowiedzią autora na temat tworzenia planu życia. Plan życia, plan przetwarzania rzeczywistości opiera się na rozpoznaniu wartości. A więc normy, nawet najogólniejsze, o tyle mają dla mnie sens, o ile objawiają mi wartość dostrzeżoną przez twórców owej normy. A twórcami byli zawsze jacyś ludzie w historii — często natchnieni prorocy, lecz ludzie danej kultury i czasu.

Szczególnie mocno przemawia do mnie w koncepcji Schillebeeckxa bardzo precyzyjne ustawienie stosunku między twórczym wartościowaniem humanistycznym, a przeżywaniem religijnym tegoż wartościowania. Przy tym ujęciu etyka religijna ukazuje się nie jako arbitralny dyktat Boży, a jako współtwórczość czło-

wieka z Bogiem w realizacji samego siebie i całego świata ludzi. Prawdziwość tezy o typie owego ustosunkowania między postępem etycznym a przeżyciem religijnym sprawdzam i w takim np. spostrzeżeniu, że z dzisiejszym niewierzącym humanistą łączy mnie uznawanie tych samych wartości, a nie mogę powiedzieć, bym uznawała, powiedzmy, wszelkie postępowanie ludzi Starego Testamentu za etyczne. Oni byli wierzący — a wielu wartości jeszcze nie znali. Dzisiejszy ateista zna je, choć jest niewierzący. Natomiast z Abrahamem łączy nas, dzisiejszych chrześcijan, poczucie, że z przymierza z Bogiem wynika konieczność lepszego etycznie życia, że powołanie do przymierza z Bogiem pociąga za sobą obowiązek wobec brata-człowieka i że przez ten obowiązek przemawia Bóg.

Propozycja Schillebeeckxa wydaje się wystarczającą podstawą do stworzenia wielu dalszych i bardziej szczegółowych ujęć etyki powołania chrześcijańskiego, dopomagających ludziom do tworzenia ich własnych planów życia, zintegrowanych wewnątrz wspólnoty kościelnej i wspólnoty ludzkiej.

Stanisława Grabska

HEINRICH KLOMPS

TRADYCJA I POSTĘP W TEOLOGII MORALNEJ

ZNACZENIE SPORU MIĘDZY PROBABILIZMEM A JANSENIZMEM

W epokach wielkich przemian kulturowych szczególnie jasno występuje podwójne zadanie teologii moralnej. Z jednej strony — głoszenie etycznego aspektu przekazu chrześcijańskiego, stale aktualnego, a z drugiej — wskazanie ludziom dróg realizacji tego posłannictwa w rozwiązywaniu problemów właściwych danej epoce. Zadanie delikatne i niebezpieczne zarazem. Delikatne z powodu wielkości i piękna chrześcijańskiego posłannictwa; niebezpieczne, ponieważ proces jego konkretyzacji niesie ze sobą ryzyko jego zniekształcenia lub uczynienia go nieosiągalnym dla człowieka.

Sentencja dominikańskiego teologa Bartłomieja z Medyny: „Wydaje mi się, że wolno iść za opinią prawdopodobną, chociażby opinia przeciwna była bardziej prawdopodobna", znajdująca się w jego komentarzu do *Summy* św. Tomasza z Akwinu [1], napisanym w 1577 r., nie chciała sprowadzić człowieka na bezdroża, lecz otworzyć przed nim nową dziedzinę szczerych, oryginalnych decyzji etycznych w epoce, w której istniejące tradycje i model życia nie mogły być zaakceptowane bez refleksji i bez dyskusji.

Przez całe wieki teologowie z przesadnym patosem i gwałtownością (przypominającą wojny religijne) polemizowali z tą formułą i opartym na niej probabilizmem. Jednakże klucz do całkowitego zrozumienia tego zjawiska leży po prostu w dokładnym zrozumieniu trudnego problemu, jakim jest pogodzenie obo-

Artykuł niniejszy to wykład H. Klompsa, wygłoszony 19 czerwca 1963 roku, z okazji jego habilitacji na docenta teologii moralnej przy Wydziale Teologii Katolickiej uniwersytetu bońskiego. Tłumaczenia dokonano według wydania włoskiego (*Tradizione e progresso nella teologia morale*, E. Paoline, 1967).

[1] Th. Deman, *Probabilisme* w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, I; Paryż 1936, col. 463—470; George Leclerq, *La conscience du Chrétien*, Paryż 1947; Werner Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre* (podręcznik etyki katolickiej opublikowany przez Fritza Tillmanna, tom 5), Düsseldorf 1953, ss. 190—199.

wiązku głoszenia „głosu Ewangelii” w każdej epoce, ze słusznym przekonaniem, że można interpretować jako „głos Boga” niepowtarzalny charakter zawsze nowej teraźniejszości.

Z kręgu jansenistów[2] pochodzą najbardziej zawzięci przeciwnicy probabilizmu. Nie byli wcale osamotnieni. Znaczenie Pascala pod tym względem jest znane. Już reakcja biskupa Ypres, Korneliusza Janseniusza, w jego dziele *Augustinus*, była gwałtowna. To samo powiedzieć można o licznych pismach wielkiego Arnauld[3] i opata St. Cyran. Szukając wspólnego mianownika dla ich odmiennych stanowisk podkreślmy pesymistyczne zdanie opata St. Cyran: „Nieliczne są dusze, które się zbawiają w świecie”[4]. Janseniści, natchnieni autentycznym patosem etycznym, pretendują do głoszenia czystych i oryginalnych ideałów pierwotnego Kościoła („ecclesia”), nie zdając sobie sprawy ze specyficznych warunków współczesnej epoki. Pretendują do miana głosicieli głosu Ewangelii, nowotestamentowego słowa w jego najczystszej wzniosłości, tak jak je interpretowali doktorzy Kościoła, szczególnie św. Augustyn, nazywany wzniośle przez Janseniusza „Ojciec Ojców” oraz „doktor doktorów”[5].

Niezwykła surowość, żądania reformy i odrodzenia etycznego, właściwe jansenistom, na pierwszy rzut oka wywołują silne wrażenie, gdy porówna się prace z teologii moralnej pisane przez nich z tekstami i kompendiami przekazanymi przez autorów probabilistycznej orientacji, jak np. Tommaso Sánchez, Bazyli Ponce de Leon, Giovanni Azor, żeby wymienić tylko niektórych. Ci ostatni szukają równowagi między zobowiązaniem etycznym a wolnością indywidualną. Redukują zobowiązania moralne do najbardziej niezbędnych, posługując się w tym celu sofizmatami i subtelno-

---

[2] Szczegółowa dokumentacja dotycząca autorów jansenistycznych i probabilistycznych, zob. w mojej książce *Jansenismus und Ehemoral*, Köln 1964, Bachem.

[3] Wszystkie dzieła Arnaulda, obejmujące ponad 320 pozycji, zostały zebrane i opublikowane w 43 książkach (38 tomów) przez Gabriel Dupac de Bellegard i Jean Hautefage w Paryżu pod tytułem *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, docteur de la Maison et Société de Sorbonne*. Praca trwała osiem lat (1775—1783). Najważniejsze pisma z punktu widzenia teologii moralnej znajdują się w tomach 26—35. Zob. także Jean Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, *La morale d'après Arnauld*, 2 tomy, Paryż 1951—1952.

[4] P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paryż 1930, tom 4, s. 35; Jean Orcibal w swojej wspaniałej biografii opata Saint-Cyran zamieszcza dokładne analizy publikacji i rękopisów Duvergiera: *Les origines du Jansénisme*, III. *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps. Appendices, Bibliographie et Tables*, Paryż 1948; niedawno ukazało się tego samego autora: *Les origines du Jansénisme, IV. La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paryż 1962.

[5] Cornelius Jansenius, *Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, Lowanium, 1640, cap. 23.

ściami, a także rozcieńczając „prostotę obowiązków chrześcijańskich za pomocą techniki ulg, transakcji i zmiany intencji” [6].

Czy miał rację Janseniusz, biskup Ypres, kiedy przypisywał probabilizmowi i „recentior Theologiae” [7], teologii moralnej, winę za upadek moralności swej epoki, za „najbardziej zepsuty wiek”, jak to nazywa? Czy nie groziło, że wierni wykorzystają rozbieżności doktrynalne między autorami dla postępowania tak, jak im wygodniej, zważywszy, że w celu rozwiązania praktycznych wątpliwości sumienia dążyło się do stworzenia zasady, według której z dwóch przeciwstawnych interpretacji mówiących o dopuszczalności jakiegoś czynu, byłoby godziwe opowiedzieć się za opinią mniej prawdopodobną? Czy nie daliby się ponieść tendencji, zresztą bardzo ludzkiej, unikania, na ile to możliwe, wszelkiej surowości [8].

Podobne pytania nie robiły wielkiego wrażenia, dopóki rozbieżności doktrynalne ograniczały się do problemów „species infima” spowiedzi, godziwości „cooperatio materialis”, zastosowania „epikei” w takim lub innym przypadku, obowiązywania w sumieniu norm prawnych i pozytywnych praw, które wskutek zachodzących zmian historycznych nie odpowiadały rzeczywistości. Byłoby niepojęte, gdyby tego rodzaju „quaestiones disputatae” stanowiły kość niezgody między całymi pokoleniami. Postawa odważnego odrzucania pewnych historycznych form etycznych i pewnych zwyczajów byłaby wówczas godna tylko najwyższej aprobaty.

W rzeczywistości decydujące pytanie w tej kontrowersji brzmiało: czy po zakończeniu pewnego etapu tradycji Kościoła jest możliwa dalsza i prawdziwa ewolucja norm i zasad etycznych? Problem jest zasadniczy i dlatego stara dyskusja zachowała swą ważność dla współczesnej teologii moralnej. Jak tradycja może być wykorzystana we właściwy sposób dla poznania objawionej treści? Czy nie należałoby może założyć, że Ojcowie Kościoła przekazują nie tylko tradycję apostolską, lecz również świadomość swojej własnej epoki oraz, że przyjęli oni w dobrej wierze pewne deformacje danych pierwotnego chrześcijaństwa? Czy nie byłoby zadaniem teologii moralnej eliminowanie tych koncepcji, związanych z jakąś epoką, w celu uniknięcia nieusprawiedliwionego absolutyzowania w etyce? [9]

Janseniści wzdragali się przed akceptacją podobnego sformu-

---

[6] Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*, Monaco 1950, 2 wyd., s. 279.

[7] Jansenius, l. c., tom II, cap. 8, col. 21.

[8] Jansenius, l. c., tom II, cap. 8, col. 22.

[9] Zob. Josef Goerg Ziegler, *Moraltheologie*, w *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2 wyd., VIII, col. 618.

łowania. Biskup Ypres, jako pokorny uczeń św. Augustyna, uważa za swój obowiązek przyjąć po prostu doktrynę wielkiego Ojca Kościoła. „W naszym zagadnieniu nie chodzi o to, czy to, co się podaje jako zdanie Augustyna, jest prawdziwe lub fałszywe, lecz czy jest naprawdę zdaniem Augustyna" [10]. Zdecydowanie wyklucza on wszelkie prawo do krytyki. Pascal natomiast w piątym liście każe swemu rozmówcy probabiliście wypowiedzieć następujące słowa: „Zostawmy studia nad Ojcami Kościoła tym, którzy zajmują się teologią pozytywną... dla nas nowi autorzy mają większe znaczenie niż starożytni Ojcowie, mimo że ci ostatni są chronologicznie bliżsi Apostołom" [11].

Te dwie opinie ilustrują dokładnie różny stosunek do tradycji w dziedzinie etyki.

Janseniści powołując się na św. Augustyna zapewnili sobie tym wyborem najlepszego gwaranta i w licznych wypadkach przewyższyli niewątpliwie probabilistów, przeciwstawiając etykę afrykańskiego doktora różnym improwizowanym rozwiązaniom poszczególnych problemów.

Ograniczony czas tego wykładu zmusza mnie do pokazania jednego tylko konkretnego przykładu, przykładu moralności małżeńskiej oraz smutnych konsekwencji wynikłych ze sztywności, z jaką janseniści uparli się tu iść za doktryną augustiańską. Przykład ten najlepiej pokazuje prawdziwy sens na pozór nielogicznego twierdzenia Bartłomieja z Medyny, według którego dozwolone jest przedkładanie opinii prawdopodobnej nad inną, bardziej prawdopodobną.

Zaczniemy od przedstawienia kilku głównych cech moralności małżeńskiej św. Augustyna.

Wychodząc od swojej hipotezy rajskiego ideału małżeństwa i zepsucia spowodowanego przez grzech prarodziców, św. Augustyn konkretyzuje problem moralny, wynikający z tej hipotezy a wyrażający się w pytaniu: czy użycie „zdolności seksualnej", zepsutej przez grzech, może być moralnie dozwolone? Czy nie trzeba ustalać wartości kompensatywnych, których realizacja mogłaby zrekompensować i wyeliminować „zło pożądliwości" [12] i „zło żądzy" [13], oraz „nieposłuszeństwo, które narządy rozrodcze pod-

---

[10] Jansenius, l. c., tom II, cap. 29, col. 69.

[11] Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, wydane przez Jacques Chevalier (Bibliothèque de la Pléiade), Paryż 1954, s. 713.

[12] Augustinus, *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. 4, cap. 23; Migne PL. 45, 1350.

[13] Haec autem (libido) sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur,

daje tylko ich własnym tendencjom a wyrywa spod władzy woli" [14], a szczególnie „zło pożądania", tak jak jest ono psychofizycznie doświadczane? Biskup Hippony myśli więc o „dobrach małżeństwa (wiara, potomstwo, sakrament)" i widzi w nich *bona excusantia*, które pełnią „funkcję oczyszczającego usprawiedliwienia wszelkiego zła nierozłącznie związanego z seksem" [15]. Bo przecież jest etycznie zakazane czynienie zła bez wystarczającego motywu. Moralną konsekwencją tej antropologii jest surowa zasada „życia małżeńskiego" — tylko wola skierowana ku „dobru potomstwa" (*bonum prolis*) pozostaje w granicach czystości małżeńskiej, usprawiedliwiając korzystanie z praw, jakie daje małżeństwo („usus matrimonii"). Często i w różny sposób kładzie się nacisk na tę oto fundamentalną normę etyczną: „współżycie konieczne z powodu rodzenia jest bez winy i tylko ono jest naprawdę małżeńskie" [16]. Intencja skierowana ku *bonum prolis* kompensuje „zło seksualności", zbawiając niejako działanie przemieniające człowieka w *totus caro* [17], w ciało.

Także „dobro wiary", to znaczy motywacja oparta na obowiązku, ma moc oczyszczającą. Jednakże istnieje pewna różnica między ową „mocą" a „spełnieniem powinności małżeńskiej", bowiem: „Spełniać powinność małżeńską nie jest żadnym wykroczeniem, zaś domagać się jej ponad konieczność rodzenia jest grzechem powszednim" [18].

Nawet wtedy, gdy „żądanie spełnienia powinności małżeńskiej" ma miejsce w małżeństwie, istnieje zawsze grzech powszedni w razie braku orientacji ku dobru, jakie stanowi potomstwo. Dlatego motywacja ta nie może być zupełnie usprawiedliwiona, lecz jedynie tolerowana i określona jako grzech powszedni.

Te bardzo surowe normy etyki małżeńskiej, rzecz jasna, nie mają uzasadnienia w obiektywnym przestrzeganiu celowości małżeń-

---

qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. A u g u s t i n u s, *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 16 (wyd. B. Dombart, Lipsk 1918, tom 2, s. 38).

[14] Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 20 (wyd. B. Dombart, Lipsk 1919, tom II, s. 44).

[15] Leopold Brandle, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus* („Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie", wyd. przez Michael Müller, vol. 2, Ratysbona 1955, s. 61).

[16] Augustinus, *De bono coniugali*, cap. II; CSEL 41, 203.

[17] Illo quippe concupiscentiae malo utitur homo, non vincitur, quando eam inordinatis atque indecoris motibus aestuantem frenat et cohibet neque sibi propagini consulens relaxat atque adhibet, ut spiritualiter regenerandos gignant, non ut spiritum carni sordida servitude subiiciat. A u g u s t i n u s, *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, cap 2, CSEL, 42, 221.

[18] Augustinus, *De bono coniugali*, cap. 7; CSEL 41, 195.

stwa i zdolności seksualnych. Ich punktem wyjścia jest subiektywna, religijna wizja rzeczy, wizja oparta na tezie konkretnej przemiany seksualności w grzechu pierworodnym i na niemożliwości osiągnięcia pełni pomyślanej przez stwarzającego Boga. Innymi słowy: nie są to normy etyczne wynikające ze znajomości natury ludzkiej. Chociaż św. Augustyn umiał mówić w subtelny sposób o „miłości małżeńskiej", nie mógł zrozumieć, że „wyraz miłości" może być interpretowany jako cel związku małżeńskiego.

Dzisiaj, przede wszystkim dzięki studiom Michała Müllera, wiadomo, że bardziej niż etyka biblijna na biskupa Hippony wpłynęła w sposób decydujący koncepcja człowieka stworzona przez stoicyzm, neoplatonizm i manicheizm, szczególnie jeśli chodzi o interpretację i określenie norm dla zdolności seksualnej [19].

Stanowisko św. Augustyna, zaakceptowane w swej istocie przez wielkich scholastyków [20], mogło być przezwyciężone dopiero wówczas, gdy teologowie moraliści rodzącej się nowoczesnej epoki zakwestionowali autorytet twierdzeń Ojców Kościoła i „świętych doktorów", próbując stawiać pytania samodzielnie a nawet w opozycji do tych powag. Tak na przykład, na długo przed Bartłomiejem z Medyny, Szkot, Jan Mayor, wykładający w Paryżu, w swoim komentarzu do *Sentencji*, opublikowanym w 1508 r., napomina pewnego autora skłaniającego się zdecydowanie ku tendencjom augustiańskim mówiąc: „Spójrzcie na tego człowieka, tak rozumny we wszystkim, w tych kilku liniach (napisanych za jakimś Ojcem Kościoła) gotów jest zawiązać powróz na szyi całego świata. Ja na jego miejscu, jeśli nie przychodziłoby mi na myśl żadne inne rozwiązanie, wolałbym dać spokój dziesięciu autorytetom (nawet gdyby to byli Ojcowie Kościoła), niż wypowiadać podobne twierdzenia. Powiedziałbym: Na pewno tak twierdzi, lecz nie daje na to żadnych argumentów. Gdy ktoś twierdzi cokolwiek, co przeczy prawdopodobieństwu, musi przytoczyć poważne dowody" [21].

Prawdziwe konsekwencje tej „fortissima probatio", to znaczy tej krytycznej kontrowersji z tradycją, widzi się jeszcze lepiej

---

[19] Michael Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* („Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie" wyd. przez Michael Müller, vol. I, Ratysbona 1954).

[20] O Tomaszu z Akwinu zob. Josef Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Kolonia 1949.

[21] Ecce virum alioquin ingeniosum: ob sonum verborum totum mundum illaqueantem. Ego facilius (ubi nulla restaret alia responsio) decem auctoritates Gregorianas inficiarer quam hoc concederem: dicendo: ipse sic dicit; sed non probat. Et tamen ubi quis dicit inopinabile: opus est fortissima probatione. Joannis Major, *In Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleatae*, Paryż 1508, dist. 31 qu. un: fol. 205 r.

studiując któryś z traktatów o małżeństwie, napisanych przez probabilistów posądzanych o „kazuistykę" lub „laksyzm".

Augustiański pustelnik, Hiszpan Bazyli Ponce de Léon, dla umotywowania *usus matrimonii* przyjmuje te same zasady, które usprawiedliwiają wszystkie czyny objęte moralnością ogólną. Są one wystarczające wówczas, gdy wola skierowuje się (intencja) aktualnie lub wirtualnie do jakiegoś *bonum honestum*. Według Bazylego tę intencję wirtualną, skierowaną ku dobru potomstwa — i oto element naprawdę nowy — należy uważać za istniejącą dotąd, dopóki *finis prolis* (cel, jakim jest potomstwo), nie zostanie skutecznie udaremniony w woli i w *modus naturalis* czynu. Póki to nie nastąpi bowiem, „natura czynu" zawiera już w sobie gwarancję orientacji w kierunku *bonum prolis* (dobra, jakim jest potomstwo) [22].

Taka argumentacja, chociaż powołuje się na „dobra małżeństwa", oddala się od usprawiedliwiającej funkcji doktryny augustiańskiej. Porzucony został postulat, według którego cele małżeństwa określone przez jego dobro muszą iść w parze z intencją tego, który realizuje pożycie małżeńskie. To rozszerza pole działania moralnego [23].

Ktoś tu jednak mógłby wysunąć wcale niebłahe zastrzeżenie: „Starożytni doktorzy nie nauczali tak. Ponce de Léon, twoje stanowisko jest odosobnione. Na jakich autorytetach się opierasz?" Koncepcji tej nie można więc przypisywać wartości „twierdzenia pewnego", gdyż bardzo powoli zyskiwała sobie aprobatę. Było to „twierdzenie mniej prawdopodobne" w porównaniu z opinią przeciwną, która była „twierdzeniem prawdopodobniejszym".

Dlatego Korneliusz Janseniusz przytacza aż 38 cytatów ze św. Augustyna przeciwko *Pelagianus novus* [24]. Pisze on, że *sententia Augustini*, którą się zachwyca jako „najczystszą i najbardziej chrześcijańską regułą" [25], musi być broniona przeciwko „najznakomitszym obrońcom żądzy". Dla biskupa Ypres każda dalsza ewolucja równoznaczna jest z „odrzuceniem najczystszej doktryny" [26].

---

22 Si coniuges opere ipso actus coniugalis, aut aliis mediis non adhibent impedimentum generationi, voluntas illa, qua excluderent prolem, non potest esse efficax, sed inefficax, et velleitas quaedam, qua nollent esse prolem. Basilius Pontius, *De sacramento matrimonii tractatus*, lib. 10, cap. 8, n. 2, s. 734.

23 Zob. Feliks Trösch, *Das bonum prolis als Eheziel bei Thomas Sanchez SJ, und Basilius Ponce de León*, OESA, w „Zeitschrift für kath. Theologie", 77 (1955), 1—38: 169—211.

24 Jansenius, l. c., tom II, lib. 2, cap. 10, col. 335.

25 Hinc ergo iam perspicuus patet vera ratio sanctissimae Cristianissimaeque regulae, quam Augustinus in utendis moderandisque coniugum carnalibus voluptatibus tradit. J a n s e n i u s, l. c., tom II, lib. 2, cap. 10, col. 335.

26 Jansenius, l. c., tom II, lib. 2, cap. 10, col. 340.

Propozycja Bartłomieja z Medyny, włączona do dyskusji teologów, musiała przynieść ulgę. Powinno być godziwe to, żeby sumienie chrześcijańskie, znajdujące się w obliczu muru i na progu bramy, w walce między tradycją a ewolucją, ponosiło ryzyko nowości: „jeżeli mamy do czynienia ze zdaniem prawdopodobnym, można za nim iść", nawet jeśli koncepcja, która miała dotąd przewagę, wydaje się mieć większe uzasadnienie.

Nie chcemy dalej śledzić, do jakiego stopnia moralność małżeńska, porzucająca koncepcję „czynu samego przez się zdolnego do zrodzenia potomstwa" jako centrum etyki małżeńskiej, staje się z kolei problematyczna, ani jak współczesna teologia moralna dąży do zastąpienia jej przez pozytywną etykę małżeńską, która uwzględnia ogólne znaczenie małżeństwa w życiu oraz historyczne uwarunkowanie tamtego rygorystycznego stanowiska.

Niezmiernie interesujące jest — spoglądając retrospektywnie na spór między jansenizmem a probabilizmem — podkreślić, że teologia moralna, dzięki wyjaśnieniu procesu swojej ewolucji wewnętrznej i dzięki zbadaniu swojej historii, znajduje się w sytuacji odpowiedniejszej do realizacji podwójnego zadania, które do niej należy.

Celem historycznych badań teologów moralistów jest retrospektywna analiza treści etyki biblijnej oraz wyjaśnienie przyszłości. Mówimy przyszłości, ponieważ badania te mają również za zadanie analizować realną problematykę, którą rodzi nowa sytuacja historyczna, i popierać w łonie etyki biblijnej postęp poznania moralnego i możliwości nowych konkretnych imperatywów dostosowanych do nowej sytuacji.

Wszystko to już przewidział św. Tomasz z Akwinu, kiedy mówił: „Trzeba zbierać opinie naszych poprzedników, jakiekolwiek one są, ponieważ w konsekwencji daje to podwójne dobrodziejstwo: 1° przyjęcie za podstawę ich prawdziwego nauczania, 2° uniknięcie ich błędów".[27] Znajomość historii w dziedzinie teologii moralnej nie tylko zapobiega „powtarzaniu błędów dawno przezwyciężonych"[28], lecz także, pokazując historycznie uwarunkowaną względność licznych doktryn, chroni przed ich nieusprawiedliwionym absolutyzowaniem.

Gdyby teologia moralna wyrzekła się niepokojów wynikających z krytyczno-historycznego „samopoznania", głosiłaby nadal „głos Ewangelii" lecz w sposób bardzo ograniczony, jako że nie docierałaby już do człowieka, dla którego jest przeznaczona. Taka teologia nie wykorzystywałaby i nie uchwyciłaby „o d p o w i e d n i e j

[27] *De Anima* 1, 2; cytowane za M. Müller, l. c., s. 7.
[28] M. Müller, l. c., s. 7.

chwili" (*kairos*). Fakt, że jansenizm zdegenerował się w jedną z sekt, jest wysoce znamiennym przykładem.

Oczywiście należy doceniać niebezpieczeństwa, które kryje probabilizm w swojej wewnętrznej predyspozycji do uznawania nowości. Istotnie, jeśliby się interpretowało zdanie Bartłomieja z Medyny po prostu jako świadomie przyjętą zasadę moralną ułatwiającą rozwiązywanie fundamentalnego problemu, jakim jest formowanie sumienia pewnego w wypadku wątpliwości — lekceważąc element konkretny i subiektywny ściśle związany z każdą decyzją w porządku etycznym — wówczas formuła ta mogłaby się zmienić w groźne narzędzie prowadzące sumienie jednostki na manowce. Gdyby autorzy nie byli zgodni co do określonych problemów moralnych, jednostka mogłaby uznać się za zwolnioną od decydowania, zgodnie z tym, co mówi jej sumienie w konkretnej sytuacji, wybierając lekkomyślnie jakiś określony kierunek a zarazem idąc za nieetycznymi kryteriami. Zdanie św. Pawła: „Wszystko, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem" (Rz 14 23), zachowuje swą ważność i posiada większą siłę aniżeli zasada ukuta przez Bartłomieja z Medyny. Gdy lekceważy się ten ważny fakt i gdy ponadto rozpatruje się życie moralne jedynie z punktu widzenia wyznania grzechów, zabija się etykę biblijną; narzędziem jest pewna arytmetyczna koncepcja moralna przekształcona w obłudną formalistykę, podczas kiedy etyka biblijna ma charakter religijno-moralny.

Trzeba przyznać, że janseniści mieli dobrą intuicję w odkryciu niebezpieczeństwa legalizmu, który zapewne zrodziłaby formalistyczna koncepcja probabilizmu. Pascal i Arnauld mieli rację twierdząc, że zupełnie czymś innym jest przyjęcie naukowego prawdopodobieństwa „faktu historycznego" na podstawie przekazu godnego zaufania, a czymś innym — prawdopodobieństwo w dziedzinie etycznej. „La plaisante comparaison de chose du monde à celle de la conscience!" woła ironicznie Pascal. [29].

Kiedy w „twierdzeniu prawdopodobnym" jakiegoś autora widzi się jedynie i wyłącznie osłabienie imperatywu etycznego, interpretowanego w sposób prawniczy, wówczas nie można już w sferze moralnej kształtować zalążka wolności etycznej. Gdy ktoś przedstawia konkretne zastosowanie jakiejś zasady, często dyskusyjnej, jako zastosowanie „nowej zasady miłości bliźniego" (jak się wyraził G. R. Hocke [30]), należy pamiętać i podkreślić, że sąd jakiegoś moralisty nie stanowi namiastki osobistego sądu moralnego i że sumienie jednostki „nie może liczyć w dziedzinie etyki na roz-

29 Pascal, l. c., s. 710.

30 Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur* (Encyklopedia niemiecka Rowohlta, vol. 82/83, Hamburg 1959, s. 254).

wiązanie wskazane przez badaczy i mistrzów moralności w ten sam sposób, w jaki czynią to astronomowie".[31]

Poszukiwanie przez probabilistów trwałej równowagi między zobowiązaniem moralnym a wolnością osobistą było w ostateczności pomocne dla „sumienia niepewnego", lecz stawało się niebezpieczne, gdy problematyka „sumienia niepewnego" była transponowana na płaszczyznę „prawa niepewnego", to znaczy wówczas, gdy autorzy przypisywali sobie prawo rozstrzygania wszelkich wątpliwości sumienia uciekając się do zasad zaczerpniętych z jurysprudencji. Tu łatwo było przenieść to, co religijno-moralne, w kategorie prawne, co ułatwia praktykę spowiedzi sakramentalnej. Lekceważono jednak fakt, że każda decyzja etyczna zawiera zawsze element indywidualny, historyczny, nie dający się zredukować do zasad formalnych. W ten sposób faworyzowano błędne przekonanie, że możliwe jest rozwiązanie każdego problemu etycznego drogą czysto intelektualną.

Specyficzną pokusę teologii moralnej w epoce oświecenia i racjonalizmu, z jej ideałem jasności myślenia, stanowiło działanie *more geometrico* w rozstrzyganiu wątpliwości sumienia i uleganie złudzeniu, że dla sumienia chrześcijanina można wytyczyć ostrymi liniami granice obowiązku etyczno-religijnego, jak gdyby chodziło o jakieś twierdzenie matematyczne. To właśnie kazuistyka miłości Boga i bliźniego tworzy faryzeusza w świątyni i wędrowca, który zostawia na drodze ofiarę bandytów.

Właśnie minimalizowanie imperatywów biblijnych niepokoi czujne sumienie chrześcijanina; chodzi jednakże o zdrowy niepokój. W dużej mierze tłumaczy on szeroki oddźwięk, jaki znalazł rygoryzm jansenistów.

Tendencja probabilistów do godzenia się na autorytet wolności chrześcijanina jest uprawniona tylko pod warunkiem, że jego sumienie nie zostanie na nowo skrępowane przez nową formułę lub zasadę, lecz że będzie związane z żywą osobą Jezusa Chrystusa, do którego naśladowania w wierze chrześcijanin czuje się powołany.

Jednakże postawa obrony i reakcja na doktrynę grzechu pierworodnego oraz uświęcenia człowieka, głoszoną przez Janseniusza i jego poprzednika, Michała Baiusa, doprowadziła do tego, że potrydencka teologia moralna postawiła w centralnym punkcie pewną kategorię, która nie mogła przyczynić się do zrozumienia etyki naśladowania Chrystusa.

Koncepcje Janseniusza i Baiusa z radykalnym optymizmem idealizują pierwotną kondycję kosztem przesadnie pesymistycznej in-

---

[31] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berno 1954, wyd. 4, s. 339.

terpretacji upadłej natury. W dyskusji z tymi koncepcjami natury teologowie wypracowują pojęcie natury czystej, której istnienie pomyślane jest jako oderwane od łaski i od historii, bądź pojęcie natury, którą można zrozumieć tylko dzięki przesłankom teologicznym. To drugie pojęcie przez swoje odniesienie do porządku ponad-historycznego i a-historycznego obiecywało stworzenie bazy normatywnej, w oparciu o którą wydawało się jeszcze możliwe zdobycie świata, coraz mniej dostępnego dla posłannictwa wiary.[32] Przy pomocy tej koncepcji natury (przeciwstawianej koncepcji Janseniusza i Baiusa) oraz wynikających z niej reguł moralnych teologowie spodziewali się, że będą mogli łatwiej znaleźć posłuch i zwolenników bez uciekania się do historii zbawienia i wynikającej z niej moralności. Lecz w ten sposób podręczniki teologii moralnej — w których pojęcia „naturalny" i „chrześcijański" stają się jak gdyby synonimami — orientują się ku „ustalonemu minimum", które można wyprowadzić z podstawowych i niezmiennych warunków natury ludzkiej i z prawa naturalnego, będącego zawsze ponad-historycznym. Normy biblijne schodzą na drugi plan i są spokojnie pozostawiane literaturze ascetycznej. Te podręczniki w swojej większości świadczą o tym, że teologowie moraliści nie uważają się za zwiastunów objawienia, lecz raczej za interpretatorów prawa naturalnego.

Tego rodzaju sumienie chrześcijańskie, skłaniające się zdecydowanie ku naturalistyczno-probabilistycznej kazuistyce, uformowane w sposób tak racjonalistyczny, musiało paść ofiarą zarozumiałej próby przekształcenia się w swego rodzaju leksykon moralności, doskonały kodeks, w którym sposób zachowania się we wszystkich sytuacjach życiowych był już z góry ustalony na wszelkie okoliczności wraz „z figlami fantazji i wszystkimi możliwymi kombinacjami". Taka tendencja niesie ze sobą niebezpieczeństwo, że człowiek zaczyna się uchylać przed koniecznością wypracowywania nowej decyzji dla każdej nowej sytuacji, eliminując przez to napięcie decyzji moralnej, czyli „najsilniejszy wewnętrzny bodziec aktywności, zaangażowania i zdolności ludzkiej do przyjmowania odpowiedzialności".[33] Musimy zapytać, w jaki sposób mocne wyrażenia w listach św. Pawła, które mówią o wolności chrześcijanina, mogą być zastosowane do tego rodzaju sumienia? Czy może odważy się ktoś powiedzieć, że to sumienie nie jest już „pod zakonem"?

Sumienie skierowane ku objawieniu i posłannictwu Chrystusa

[32] Zob. Henri de Lubac, *Surnaturel. Etudes Historiques*, Paryż 1946: F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme. Essai Théologique* (Museum Lessianum, Section Théologique 18), Lovanium 1927.

[33] Nicolai Hartmann, *Ethik*, 3 wyd., Berlin 1949, s. 364.

stara się asymilować jego ducha. Jego twórczy i pełen życia sposób działania jest wolny, gdyż sumienie nie działa według narzuconych mu praw, ale z własnej inicjatywy w Chrystusie i w Duchu Świętym, i ta jego skłonność przenika nie tylko działanie samo w sobie, lecz także życie wewnętrzne osoby, od której działanie etyczne pochodzi.

Innymi słowy: probabilizm ma swój „Sitz im Leben" — zakwestionowanie mocy obowiązującej nakazu prawnego i poddanie tradycyjnych stanowisk krytycznej ocenie. Jednakże przez zastosowanie norm prawnych i norm roztropności probabilizm został zamieniony w system oparty na prawach naturalnych i okazał się nieodpowiedni do rozwiązywania problematyki sumienia chrześcijańskiego.

Zatem janseniści słusznie zauważyli, że jeśliby istniał jakiś sposób rozwiązywania wątpliwości sumienia, należałoby go szukać w dziedzinie etyczno-moralnej we właściwym tego słowa znaczeniu. Sposób ten to oczyszczanie intencji i więź sumienia z objawieniem, czyli z Chrystusem. Nie mieli natomiast racji, gdy nie starali się zrozumieć, że sumienie tak oczyszczone i zakorzenione w Chrystusie ma także prawo do rozważania rzeczywistej treści wewnętrznie prawdopodobnej opinii oraz uznać wartość, jaką moralista przypisuje zewnętrznie prawdopodobnemu zdaniu.

Ze swej strony autorzy probabilistyczni przesadzali uważając się za wyrocznie moralne; siłą rzeczy musiało to popierać inercję sumienia, które stawało się głuche na *vox evangelii*.

Na pytanie: „co chcesz, abym czynił, Panie?", teologia moralna może dać tylko ogólną odpowiedź; „zwracajcie się do źródeł Objawienia, to znaczy do Pisma św. i do żywej tradycji pod przewodnictwem magisterium Kościoła i posługujcie się światłem rozumu, który szuka i krytycznie ocenia". [34] Znalezienie odpowiedzi słusznej w indywidualnym przypadku, pozostaje zadaniem sumienia chrześcijanina. Tutaj teologia może jedynie pomóc, to znaczy pokazać podmiotowi etyczne racje tak, aby można było element podmiotowy, wiążący się ze „zdaniem prawdopodobnym", ująć etycznie w tej mierze, w jakiej „sumienie wątpliwe" pyta się uczciwie, czy jego działanie skierowane ku „zdaniu prawdopodobnemu" idzie za czystą intencją. Innymi słowy: szczególnym zadaniem teologii moralnej jest kształtowanie sumienia chrześcijanina w taki sposób, żeby ten mógł powiedzieć za świętym Pawłem: „Teraz zaś to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus" (Gal 2 20).

Teologia moralna im bardziej uświadamia sobie ten swój cel, tym odważniej i w duchu Bartłomieja z Medyny nie ogranicza

[34] Georg Teichtweier, *Versuch einer Theologie der Arbeit*, w „Theologische Quartalschrift", 138 (1958), 307.

się do dziedziny etyki dyspozycji wewnętrznych, lecz także, pilnując rzeczywistej problematyki poszczególnych dziedzin życia, stawia czoło konkretnym problemom i określa granice prawa naturalnego powszechnie obowiązującego, wewnątrz których człowiek historycznie uwarunkowany tworzy wciąż nową formę swojego życia i swojego świata, korzystając z plastyczności własnej natury. Taka teologia nie będzie miała za złe faktu, że w określaniu tego obszaru — w miejscach, gdzie linie prawa naturalnego nie są wyraźne — autorzy głoszą rozbieżne opinie, które mogą być uważane tylko za prawdopodobne, lecz o których można powiedzieć: L i c e t e a s s e q u i! Już Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* mówi o konieczności złagodzenia żądania przesadnej dokładności w nauce etycznej.[35]

Konsekwentnie teologia moralna nie może pogłębić normatywnego aspektu prawa naturalnego aż do tego stopnia, by *secundum naturam* stało się kryterium odróżniającym to, co chrześcijańskie, od tego, co nim nie jest.

Orientacja probabilistyczna — zwłaszcza w świetle przykładu moralności małżeńskiej, który przytoczyliśmy — przyniesie dobre rezultaty właśnie w odniesieniu do problemu stosunków między etyką bytową a etyką egzystencjalną wtedy, gdy różne określenia tych relacji przez różnych autorów i, co za tym idzie, większa wolność indywidualnego sumienia w decyzji moralnej, poddadzą się etyce biblijnej, zdolnej religijnie zapanować nad tą trochę większą wolnością.

Heinrich Klomps
tłum. L.B.

[35] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094 b.

C. H. DODD

PRAWO CHRYSTUSA

Etyczne nakazy Ewangelii mają podwójną rolę. Z jednej strony pomagają nam one w podjęciu realistycznego i rozumnego aktu „skruchy": znajdujemy w nich bowiem obiektywną miarę, pozwalającą ocenić nasze postępowanie, tak że wiemy, jak się ono przedstawia w oczach Bożych. Tym samym stajemy się zdolni przyjąć Jego sąd nad nami i zarazem dostąpić przebaczenia. Z drugiej strony nakazy Chrystusa mają też stanowić pozytywne wytyczne moralne dla tych, co wedle ewangelicznego określenia „przyjęli królestwo Boże".

Kazanie na górze, które zawiera wiele tego rodzaju pouczeń, kończy się przypowieścią nie pozwalającą wątpić, że są one pomyślane jako przykazania, do których mamy się zastosować:

„Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który swój dom zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony. Każdego zaś, kto tych słów moich słucha i nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który swój dom zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki" (Mt 7, 24—27) [1].

Okazuje się więc, że nie popełnimy wielkiego błędu interpretując Kazanie na górze tak, jak Mateusz je przedstawił, to jest jako nowe prawo — prawo Królestwa Bożego — które zastępuje prawo Starego Testamentu. Sądzę, że każdy rozsądny czytelnik, wolny od uprzedzeń, tak właśnie to kazanie musi zrozumieć. Ale trzeba liczyć się z faktem, że w pewnych kręgach Kościoła, myślę

C. H. Dodd, *Gospel and Law. The relation of faith and ethics in early christianity.* Cambridge University Press 1951. Tekst, który zamieszczamy z niewielkimi skrótami, stanowi rozdział IV wyżej wymienionej pracy.

[1] Dodd cytuje teksty Nowego Testamentu we własnym przekładzie, posługując się piękną i bardzo współczesną angielszczyzną. Oryginalność i siła tych przekładów stanowi jeden z uroków jego książek. Tu posługujemy się przekładem *Biblii Tysiąclecia* z wyjątkiem miejsc gdzie zaznaczono inaczej (przyp. tłum.).

tu zwłaszcza o Kościołach reformacji, istnieje silne uprzedzenie przeciw wszelkiemu rozumieniu chrześcijaństwa jako nowego prawa. To uprzedzenie jest bardzo wyraźne, zwłaszcza w pewnych współczesnych formach neo-protestantyzmu.

Historycznie uprzedzenia te w wielkiej mierze opierają się na pewnych ustępach listów Pawłowych, rozumianych tak, jak je wykładali szesnastowieczni reformatorzy. Na jednym miejscu Paweł stwierdza wprost, że „kresem Prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy" (Rz 10, 4), gdzie indziej zaś podkreśla: „nie jesteście poddani Prawu lecz łasce" (Rz 6, 14). Paweł ma w ogóle wiele do powiedzenia o „odkupieniu" lub, by użyć mniej teologicznego odpowiednika greckiego terminu (*apolytrosis*) — o wyzwoleniu, emancypacji. Gdy zapytamy: „wyzwolenie od czego?", natychmiast narzuca się tylko jedna odpowiedź — „wyzwolenie od Prawa". Paweł mówi z pogardą o „uczynkach Prawa" w przeciwstawieniu do wiary, przez którą samą — jak głosi — jesteśmy usprawiedliwieni na mocy łaski i uświęceni przez Ducha.

W na pozór logicznej zgodzie z tego rodzaju pouczeniami, liczni chrześcijańscy teologowie, niemal wszystkich epok Kościoła, a już z pewnością dzisiejszych czasów, protestowali przeciw każdemu ujęciu religii chrześcijańskiej, które zdaje się przyćmiewać wspaniałość Ewangelii przez wprowadzenie pojęć prawnych: Ewangelia jest przecież afirmacją wolnej i bezwarunkowej łaski Boga danej grzesznym ludziom. Z tym samym protestem spotykają się poglądy, kwestionujące odpowiedniość życia kierowanego od wewnątrz przez Ducha, w całkowitej niezależności od jakiegokolwiek zewnętrznego autorytetu. Teologowie ci podtrzymują przekonanie, iż w takich ustępach, jak przytoczono wyżej, Paweł formułuje prawdziwy fundament chrześcijaństwa, a inni pisarze Nowego Testamentu, Ewangelista Mateusz zaś w szczególności, świadczą o późniejszym ześliźnięciu się Kościoła w nowy legalizm.

Skoro szkoła, do której się te uwagi odnoszą, odwołuje się do Pawła, udajmy się i my do Pawła. Mimo całego anty-prawnego nastawienia Paweł przyznaje, że sam „podlega prawu Chrystusowemu" (1 Kor 9, 2), wzywa nawróconych do „wypełnienia prawa Chrystusowego" (Gal 6, 2) i rozstrzyga wątpliwości co do pewnych kwestii postępowania powołując się na „przykazania Pana". Wierząc, że otrzymał władzę od Chrystusa, sam wydaje „rozkazy" swoim nawróconym i niedwuznacznie wymaga posłuszeństwa. Kiedy osoby pretendujące do posiadania Ducha, lub uznające się za proroków, kwestionują jego decyzje, Paweł odpowiada z całą stanowczością: „Jeżeli komuś wydaje się, że jest prorokiem, albo że posiada duchowe dary, niech zrozumie, że to, co wam piszę,

jest nakazem pańskim. A gdyby ktoś tego nie uznał, sam nie będzie uznany" (1 Kor 14, 37—38) [2]. Nie jest więc wcale tak oczywiste, że Paweł chciał odrzucić rozumienie chrześcijaństwa jako nowego prawa. Trzeba się przyjrzeć bliżej temu zagadnieniu.

Jak to potwierdzają badania, u swych początków chrześcijaństwo zostało zaprezentowane światu w podwójnej formie — proklamacji (*kerygma*), głoszącej, co Bóg uczynił dla ludzi, oraz nauczania (*didache*) określającego, czego Bóg oczekuje od człowieka. Wysunąłem sugestię, że zachodzi tu rzeczywista analogia w stosunku do podstawowej formuły religii Starego Testamentu. Dekalog zaczyna się od proklamacji stwierdzającej, co uczynił sam Bóg: „Jam jest Pan Bóg Twój, którym Cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli". Ciąg dalszy zawiera fundamentalne przykazania prawa moralnego — czyli to, co z kolei człowiek ma czynić. Dekalog, a właściwie cała Tora czyli prawo Mojżesza uważane było za dokument „przymierza" między Bogiem a jego ludem. Przymierze jest tym, co określamy dziś jako układ dwustronny. Oczywiście nie ma mowy o negocjacjach na równej stopie między Stworzycielem i jego stworzeniami. Inicjatywę ma sam Bóg i On sam ustala warunki przymierza, warunki wypływające bezpośrednio z tego, kim On sam jest, jakie ma zamiary wobec ludzkości i w jakim historycznym działaniu ten plan się wyraża i wypełnia. Niemniej jednak do istoty umowy należy przyjęcie tych warunków przez człowieka. Człowiek nie jest biernym odbiorcą, lecz czynnym uczestnikiem przymierza, sam podejmuje zobowiązania, jakie ono nań nakłada. Tego uczy nas Stary Testament. W Nowym Testamencie religia chrześcijańska przedstawiona jest jako „Nowe Przymierze". Podobnie jak dawne, i to przymierze opiera się na Bożej inicjatywie. Jak Stare Przymierze polegało na czynie Boga wyzwalającego Izraela z Egiptu, tak nowe polega na czynie Boga odkupującego ludzkość przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Tak jak dawne przymierze nakładało na Izrael zobowiązania, będące jego konsekwencją i określone przez Dekalog, czy też dokładniej przez całe prawo Mojżesza, tak Nowe Przymierze nakłada zobowiązania na Kościół. Ich natura wiąże się z naturą czynu Boga, dzięki któremu Nowe Przymierze zostało ustanowione. Ostatecznie odpowiada więc ono charakterowi i zamierzeniom samego Boga.

Jasne jest, że dla pierwszych chrześcijan ta paralela z przymierzem na Synaju naprawdę rzucała światło na sytuację, w jakiej

[2] Z przekładu Dodda wynika, że Paweł uważa to rozpoznanie „nakazu Pana" za rodzaj testu potwierdzającego autentyczność duchowych darów: ten, kto je posiada nie może popełnić błędu, jakim byłoby odrzucenie tego, co poprzez Pawła pochodzi od samego Jezusa (przyp. tłum.).

znaleźli się w Kościele na skutek boskiego odkupienia w Chrystusie. Ale zdawali sobie oni także sprawę, że podobieństwo jest tylko częściowe, ponieważ chodzi o n o w e Przymierze. Stary Testament sam wskazuje na pewne cechy, którymi Nowe Przymierze musi kontrastować z dawnym. W VI wieku przed Chrystusem, kiedy wcześniejszy system judaizmu załamał się na skutek podboju babilońskiego, prorok Jeremiasz głosił, że skoro Stare Przymierze zostało zerwane, bo lud żydowski złamał jego warunki, Bóg ustanowi nowe Przymierze. Zgodnie z nim grzechy przeszłości zostaną odpuszczone, a ludzie będą „znać Boga" w całkiem nowy sposób, ponieważ jego Prawo „będzie wypisane w ich sercach zamiast na kamiennych tablicach" (zob. Jer 31, 33—34).

Ta cecha Nowego Przymierza-Prawa wypisanego w sercu uderzyła wyobraźnię Pawła. W trzecim rozdziale swego II Listu do Koryntian szczegółowo rozwija on to przeciwstawienie. Mówi tam o „liście Chrystusowym, napisanym nie atramentem, lecz duchem Boga żywego, nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc" (por. 2 Kor 3, 3)[3]. Stare Przymierze było „posługą pisanego słowa" — Nowe Przymierze natomiast jest „posługą ducha"[4]. Kontrast między „słowem pisanym" i „duchem" jest czymś centralnym i decydującym o koncepcji chrześcijańskiego prawa. Trzeba więc dokładnie zbadać, z jakim właściwie przeciwstawieniem mamy tu do czynienia.

Wyrażenie, które ja oddałem przy pomocy określenia „słowo pisane", po grecku *gramma,* na ogół tłumaczone jest jako „litera"[5]. Przekład ten wywodzi się z łaciny, ale nie oddaje on należycie znaczenia oryginału: greckie *gramma* to dokument na piśmie. Zachodzi tu więc pewne nieporozumienie, które niejednokrotnie poważnie utrudniało uchwycenie sensu tego tekstu. Przypuszczano, że „litera" oznacza literalne znaczenie Starego Testamentu, „duch" zaś jego alegoryczną interpretację, dzięki której na przykład przestarzałym przepisom prawa Mojżeszowego można nadać sztuczne znaczenie, budujące dla chrześcijan. Nieszczęsny był z pewnością dla teologii chrześcijańskiej ten dzień, w którym Ambroży, biskup

---

[3] Paweł posługuje się tą metaforą w sposób trochę mętny, jeśli wdamy się w szczegóły, ale ogólne znaczenie jest dostatecznie jasne.

[4] Dodd używa tu terminu *administration of the written word — administration of the spirit* dla oddania greckiego terminu *diakonia.* W tłumaczeniach polskich występuje „służba", „posługiwanie" i „posługa". Ten sam termin *diakonia* spotykamy m. in. w Dziejach Apostolskich (6, 4) gdy mowa o zadaniach apostołów: „My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa" (*Bibl. Tys.*) (przyp. tłum.).

[5] ang. *letter* (czyli „litera" ale także „list") — wieloznaczność jest tu jednak lepiej zachowana niż po polsku, gdzie litera to już tylko element alfabetu (przyp. tłum.).

Mediolanu przekonał Augustyna, przyszłego wielkiego nauczyciela zachodniego chrześcijaństwa, że maksyma „litera zabija a duch ożywia" (w 2 Kor 3, 6) znaczy, iż literalny sens Starego Testamentu jest niebezpieczny, lecz interpretacja alegoryczna czyni go bezpiecznym i pożytecznym dla chrześcijan. W każdym razie nie to było intencją Pawła. Jego określenie Prawa Mojżeszowego jako *gramma*, „dokumentu na piśmie", jest dość jasne (choć trzeba mu wybaczyć poplątanie inskrypcji wyrytej na kamieniu z dokumentem spisanym atramentem). Każde przykazanie Prawa Mojżesza — zaznacza Paweł — jest utrwalone czarno na białym, jak dziś mówimy, to znaczy z całą niezbędną precyzją, tak że można je bezpośrednio stosować w codziennym postępowaniu. To właśnie jest typową cechą systemów etycznych dysponujących kodeksem reguł i przepisów, które mają być zachowane „co do litery". Jest to, jak Paweł precyzuje na innym miejscu, „Prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach" (Ef 2, 15). Jako takie jest ono w Chrystusie zniesione i zastąpione „prawem wypisanym na sercu".

Co to z kolei oznacza, nie jest już tak bezpośrednio jasne. W pewnym sensie jest to prawo w e w n ę t r z n e, podczas gdy „prawo przykazań wyrażone w zarządzeniach" jest czymś zewnętrznym. Ale to określenie jest wieloznaczne i podejrzewam, że nieraz prowadziło do nieporozumień. Paweł z pewnością nie chce powiedzieć, że dla chrześcijanina nie istnieje żadne prawo poza „wewnętrznym światłem".

„Dla każdego człowieka jego sumienie jest Bogiem": ta opinia, jak sądzę, byłaby szeroko oklaskiwana jako piękne sformułowanie chrześcijańskiej doktryny wolności, czyli autonomii jednostki. W rzeczywistości jest to zdanie pogańskiego poety Menandra, odbiegające od fundamentalnego chrześcijańskiego przekonania, że Pan jest Królem, a ludzkie sumienie jego poddanym. W świetle Nowego Testamentu trudno też podtrzymywać popularny ongiś pogląd, że chrześcijaństwo jest „religią ducha" w sensie, który przeciwstawiałby je „religiom autorytetu". Elementarny postulat chrześcijaństwa to Królestwo Boże, a królestwo zakłada władzę. Według Ewangelii Jezus Chrystus pełniąc swoje posłannictwo przypisywał sobie taką władzę. W istocie to konflikt dotyczący władzy doprowadził do Jego śmierci. Ewangelie mówią, że uczył „jako władzę mający, a nie jak uczeni w piśmie", i rzeczywiście nuta autorytetu jest wszędzie obecna w Jego wypowiedziach, z ich naciskiem na „oto ja mówię wam" — często można zauważyć, że ten zwrot stanowi ścisły odpowiednik określenia „to mówi Pan" — używanego przez proroków Starego Testamentu. A więc byłoby błędem sądzić, że różnica między „służbą pisanego słowa" a „służbą

ducha" jest właśnie różnicą między subiektywną i obiektywną normą etyczną, albo między autorytetem i wolnością.

Nowy punkt wyjścia daje nam sama idea „przymierza". Ta idea zakłada po pierwsze, że Bóg uczynił coś dla ludzi, coś co inicjuje przymierze; a po drugie — że inicjatywa Boża pociąga za sobą pewne zobowiązania. To, co Bóg uczynił dla ludzi, opisane jest w Nowym Testamencie na różne sposoby, ale zapewne najkrócej i najdobitniej w tym tak dobrze znanym wersecie czwartej Ewangelii: „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16).

To klasyczne stwierdzenie zaznajamia nas z trzema rzeczami — mówi nam ono nie tylko, c o Bóg uczynił (dał swego Syna), lecz także określa j a k o ś ć tego czynu i jego k i e r u n e k, jego cel. Jakością jest miłość-miłosierdzie, nieprzetłumaczalna *agape*. Czyn Boga zmierza ku doskonałości życia w stworzeniu Bożym — ku życiu wiecznemu. Ten akt *agape* pojęty jest jako już zrealizowany i wypełniony w samoofierze Chrystusa. W tejże Ewangelii Chrystus, w samym centrum swego aktu ofiarowania na śmierć, zwraca się do swoich uczniów: „Dałem wam przykład, abyście jak Ja wam uczyniłem, tak i wy czynili... Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali; abyście tak, jak Ja was umiłowałem, i wy wzajemnie się miłowali" (J 13, 15, 34).

Oto więc fundamentalne sformułowanie obowiązku, jaki Nowe Przymierze nakłada na człowieka: obowiązek ten jest konsekwencją działania Bożego, dzięki któremu Przymierze zostało nawiązane. Polega on na odtwarzaniu w działaniu ludzkim jakości i kierunku aktu Bożego, przez który jesteśmy zbawieni.

Mogłoby się wydawać, że już teraz możemy odpowiedzieć na nasze pytanie o sens prawa „wypisanego na sercu", „prawa ducha", różnego od zewnętrznego „prawa przykazań wyrażonego w zarządzeniach". Czy nie można powiedzieć, że to wewnętrzne prawo ma tylko jeden paragraf — a mianowicie, że we wszystkim, co czynimy, mamy działać w duchu miłości? Czyli, jak to sformułował św. Augustyn — „Kochaj i czyń co chcesz"? Maksyma Augustyna ma zalety pobudzającego do myślenia epigramu, ale też łatwo może prowadzić na manowce. Wystawia ona na niebezpieczeństwo jałowego sentymentalizmu, dalekiego od klimatu Nowego Testamentu. Nauczyciele wczesnego Kościoła nie zadowalali się tym. I List Jana sprowadza nas na ziemię, w twardy i prozaiczny sposób, charakterystyczny dla autora: „Jeśliby ktoś posiadał majętność tego świata i wiedział, że brat jego cierpi nie-

dostatek, a zamykał przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boża?" (I J 3, 17). Zgodnie z tym nauczyciele wczesnego Kościoła zadali sobie trud naszkicowania całościowego i zarazem dość szczegółowego schematu etycznych pouczeń, troskliwie powiązanego z aktualną strukturą ówczesnego społeczeństwa i jej wymaganiami i potrzebami. Schemat ten wypełniali życiem i nadawali mu siłę, łącząc go we wszystkich istotnych punktach z podstawową jakością i kierunkiem Bożego aktu, przez który jesteśmy zbawieni, jak głosi Ewangelia. Ale to jeszcze nie wszystko. Jak widzieliśmy, sam Jezus wydał sporą ilość etycznych nakazów. Brzmi w nich nuta autorytetu i otoczone są uroczystymi wezwaniami do posłuszeństwa.

Spójrzmy jeszcze raz przynajmniej na niektóre spośród nakazów Jezusa. Każdy musi przyznać, że nie stanowią one „prawa przykazań wyrażonego w zarządzeniach", ponieważ tylko nieliczne spośród nich dałoby się przekształcić w bezpośrednie prawidła zachowania, które w razie potrzeby można by egzekwować przy pomocy środków prawnych czy dyscyplinarnych. Różnią się one w tym wyraźnie od ówczesnego nauczania rabinistycznego, zmierzającego właśnie do wypracowania niezawodnego systemu reguł i przepisów, których przestrzeganie pozwoliłoby człowiekowi postępować zgodnie z prawem Bożym we wszelkich możliwych okolicznościach. A jednak przykazania Jezusa bynajmniej nie są ogólnikowe. Dotyczą wysoce konkretnych sytuacji: bezczelny typ uderza cię w twarz, natrętny żebrak wciąż dopomina się o więcej, wydajesz przyjęcie i zastanawiasz się kogo zaprosić... Przykazania nie są ogólnikowe, przeciwnie, niepokojąco dokładnie wskazują one, jak mamy się zachować: „Nadstaw drugi policzek", „Daj każdemu kto prosi", „Nie zapraszaj bogatych znajomych, lecz żebraków i kaleki".

Nakazy te często określane są jako „paradoksalne" lub „metaforyczne". Jeśli przez paradoks lub metaforę rozumieć będziemy tylko retoryczne środki wyrazu, mające na celu wzmocnienie ekspresji, czy pobudzenie intelektu — to nasza interpretacja będzie płytka. Jezus z pewnością chciał, aby Jego nakazy brać poważnie.

Proponuję, abyśmy spojrzeli na każdy z tych nakazów jako na wskazujący — poprzez dramatyczny obraz jakiejś konkretnej sytuacji — na j a k o ś ć i k i e r u n e k działania zgodnego z normą ustanowioną przez boską *agape*. Ta jakość może być obecna w pewnym stopniu także wtedy, gdy stoimy dopiero u początku moralnego rozwoju. Właściwy kierunek może być uchwytny w czynie, nawet jeśli jest on jeszcze bardzo daleki od ideału. Niemniej żą-

danie, by nasze działanie w konkretnych sytuacjach miało ten właśnie kierunek i tę jakość, jest kategoryczne.

Weźmy za przykład polecenie nadstawienia drugiego policzka. Raczej nie można go uważać za regułę do zastosowania we wszystkich tego typu sytuacjach. Nie tylko nie jesteśmy na tyle dobrzy, by się na to zdobyć, lecz także można przypuszczać, że nie byłoby to najlepsze wyjście, gdy weźmiemy pod uwagę ludzką rzeczywistość, w jakiej żyjemy, daleką od prostoty i prawdy, pełną zamieszania i niejasności. Z drugiej strony nie jest to również wizja idealnego zachowania się w bezwzględnie doskonałym społeczeństwie. W takim społeczeństwie nie będzie, jak sądzę, ludzi policzkujących innych na prawo i na lewo, a więc problem nie będzie aktualny. Właśnie w kontekście niedoskonałego społeczeństwa, takiego jak to, w którym żyjemy, obraz, jaki tu Jezus przywołuje z całą siłą, każe nam wybierać cierpliwość, wolność od egoizmu i pychy oraz szacunek dla innych ludzi, nie wyłączając tych, co mogą budzić nawet uzasadnione zastrzeżenia. Widzimy, jak taka postawa harmonizuje z działaniem Boga wobec nas, działaniem, które możemy obserwować w postępowaniu Chrystusa. Mamy na swoją miarę naśladować Jego wyrozumiałość wobec tych, co Go obrażają, Jego poszanowanie naszej wolności, które nie pozwala mu na stosowanie przymusu, Jego nieskończoną cierpliwość... Wszystkie te cechy muszą nadawać charakter postępowaniu chrześcijanina, nawet w pierwszej jeszcze minimalnej fazie rozwoju, także wtedy, gdy wszystko, na co nas stać, to na wpół daremny wysiłek przezwyciężenia, czy przynajmniej ograniczania, naszej przyrodzonej pychy, pretensji, nieżyczliwości i niecierpliwości — ze względu na Chrystusa. Podejmując uczciwie ten wysiłek, wypełniliśmy przykazanie Chrystusa, ponieważ sam wysiłek ma już w sobie jakość, którą On zaleca i wiedzie we wskazanym przez Niego kierunku. Jednocześnie każdy taki wysiłek pomaga nam na nowo zdać sobie sprawę z nieskończonego dystansu, jaki wciąż dzieli nas od doskonałego wypełnienia prawa Chrystusa.

Spróbujmy jaśniej uchwycić, na czym polega różnica między tego rodzaju nakazami a kodeksem reguł postępowania. Weźmy za przykład jeden z przepisów prawa Mojżesza, ten, który sam Jezus wybrał za podstawę swej krytyki faryzeuszy — prawo o dziesięcinach, to znaczy regułę określającą, że dziesiąta część wszelkich zbiorów ma być poświęcona Bogu (w społeczeństwie rolniczym oznaczało to dziesiątą część dochodu brutto każdego z obywateli). Etyczną podstawą tego prawa jest bardzo ważna zasada, że nikt nie ma absolutnego prawa dysponowania dobrami, jakie może posiąść (ani pieniędzmi stanowiącymi ich ekwiwalent). Jako symbo-

liczny wyraz tej zasady stworzono regułę, że każdy powinien przeznaczyć sumę stanowiącą 10 procent dochodu brutto na cele religijne lub charytatywne, dokładnie tak jak prawo świeckie ustala wymiar podatku dochodowego. Taka reguła może być albo zachowana, albo nie: istnieje ostry przedział między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem. Jeśli na te cele przeznaczy się mniej niż 10 procent, przepis prawa jest złamany. Jeżeli wyda się dokładnie 10 procent, prawo jest zachowane, nie ma nic więcej do dodania. Jeśli ofiarujesz 12 procent, to już twoja prywatna sprawa. Ale, jak zaznaczył Jezus, całkiem jest możliwe, że ktoś będzie niezwykle skrupulatnie pilnować zachowania prawa — tak dokładnie, że poświęci Bogu co dziesiątą gałązkę mięty ze swego ogrodu — a jednak przez to nie zbliży się wcale do tego co najważniejsze w prawie, a co Jezus określa jako „sprawiedliwość, miłosierdzie i miłość Bożą"[6].

Bardzo jest ważne, byśmy naprawdę jasno zdali sobie sprawę, co właściwie Jezus tu mówi: „To należało czynić (czyli sprawiedliwość, miłosierdzie i miłość Boga) i tamtego nie zaniedbać (czyli składania dziesięciny ze swoich zbiorów). Innymi słowy dobrze jest mieć ścisłe reguły, których się przestrzega, ale to może mieć nie wiele wspólnego z tym, co podstawowe dla moralności, ze sprawiedliwością, miłosierdziem i miłością Boga.

Zwróćmy teraz uwagę na kontrast, jaki zachodzi między prawem o dziesięcinie, a niektórymi wskazaniami Jezusa dotyczącymi pieniędzy i ich używania: „Nie możecie służyć Bogu i posiadaniu", „Nie gromadźcie kapitału na ziemi", „Ten, kto nie wyrzekł się wszystkiego, co ma, nie może być moim uczniem", „Sprzedajcie wszystko, co macie i dajcie jałmużnę — w ten sposób zapewnicie sobie trzos, który nie niszczeje", „Daj każdemu, kto prosi". Oczywiście nigdy nie można powiedzieć kategorycznie, że się w pełni zachowało tego rodzaju nakazy. A jednak, jeżeli bierze się je poważnie, dadzą się one odczuć w każdym naszym czynie mającym coś wspólnego z dysponowaniem pieniędzmi. Te nakazy nie są ani mętne ani wieloznaczne. Przemawiając do sumienia poprzez wyobraźnię rzucają obfite światło i czynią całkiem jasnym, jaka powinna być jakość każdego uczynku, który dotyczy pieniędzy, w jakim ma on zmierzać kierunku. Tę jakość i kierunek można rozpoznać także w uczynkach całkiem banalnych, niedoskonałych lub nawet niewłaściwych. W tej mierze, w jakiej ta jakość jest w nich obecna, byliśmy posłuszni nakazom Chrystusa, a jednak nie wypełniliśmy ich, ponieważ otwierają one perspektywy doskonałości nieosiągalnej i wręcz niepojętej. W rezultacie o nakazach

---

[6] Tak Łk 11, 42, u Mt 23, 23 jest to „sprawiedliwość, miłosierdzie i wiara".

Chrystusa nigdy nie można powiedzieć tak, jak pewien bogaty człowiek rzekł o przykazaniach Dekalogu: „Tego wszystkiego przestrzegałem od młodości". Jesteśmy ocaleni przed moralnie niebezpiecznym stanem zadowolenia z siebie, przed poczuciem własnej sprawiedliwości. „Dobre sumienie jest wynalazkiem diabła", powiedział Albert Schweitzer. Charakterystyczna postawa tego, kto próbuje iść za nakazami Pana, wspaniale wyraża się w słowach Pawła: „Nie wmawiam w siebie, że stanąłem już u celu, lecz to jedno czynię: nie troszczę się o to, co leży poza mną, a wpatrzony w to, co przede mną stoi, biegnę naprzód do mety, do niebieskiej nagrody, do której powołał mnie Bóg w Jezusie Chrystusie" (Flp 3, 12—14) [7].

Okazuje się więc, że prawo Chrystusa działa, inicjując w nas proces, który sam jest także czynnością etyczną. Nakazy Chrystusa poruszają wyobraźnię, budzą sumienie, rzucają wyzwanie myśli, popychają wolę i rodzą działanie. Mamy je ustawicznie przed oczami, usiłujemy je zgłębić a zarazem przyjmujemy je jako bodźce do działania, a nie tylko jako przedmiot kontemplacji. W związku z tym powstaje w nas stopniowo pewien określony pogląd na życie, pewne nastawienie umysłu, wrażliwość moralna, typ i poziom etycznych decyzji. Nakazy Chrystusa nie mogą być wprost przeniesione ze stronnic Ewangelii w działanie. Przez refleksję i osobisty wysiłek muszą one w coraz większej mierze stawać się częścią naszego światopoglądu, naszej mentalności. Wtedy znajdować będą wyraz w działaniu odpowiadającym zmiennym sytuacjom, w jakich przychodzi nam żyć. To jest właśnie sens „prawa wypisanego na sercu".

Chcę jeszcze wrócić do stwierdzenia, że prawo Chrystusa w sposób istotny dotyczy *jakości* czynu i kierunku, w jakim on zmierza, i że ta jakość i kierunek mogą być rozpoznane tak w skromnych osiągnięciach jak i na szczytach świętości. Ma to istotne znaczenie dla kwestii, czy Prawo Chrystusa jest przeznaczone tylko dla tych, co świadomie zaangażowali się w Jego służbę, innymi słowy dla członków Kościoła, czy też ma ono ogólne zastosowanie w stosunkach ludzkich w ogóle. Zawiera się w tym także pytanie, czy Kościół ma obowiązek wzywania narodów i rządów, aby kierowały się chrześcijańskimi ideałami etycznymi, względnie karcenia ich, gdy prowadzą politykę niezgodną z tymi ideałami. Często utrzymuje się, że tak wzniosłe i trudne nakazy jak te, które znajdują się w Ewangeliach, mogą być skierowane jedynie do tych, co dysponują nadprzyrodzoną łaską, pomagającą je wypełniać, i że byłoby nierozsądne przedkładać je tym, co nie znają

[7] tłum. z gr. ks. S. Kowalskiego.

łaski. W konsekwencji Kościół nie miałby nic do powiedzenia tym, którzy są poza nim.

Z największą pewnością potrzebujemy łaski Bożej, już aby podjąć pierwszą próbę wypełniania tego typu nakazów. Jest też prawdą, że tylko w Kościele jesteśmy wydani na sąd Boży i doświadczamy miłosierdzia z taką jasnością, iż możemy świadomie uchwycić całość zobowiązań zawartych w nakazach Chrystusa — stąd też rodzi się odwaga do działania z siłą większą niż nasza własna. Niemniej nasuwa się tu pytanie o to, jaki jest naszym zdaniem sens Ewangelii, pojętej jako świadectwo tego, co Bóg uczynił dla człowieka? Czy sądzimy, że skoro przyszedł Chrystus, stosunek Boga do ludzi zmienił się, Jego zamierzenia poszły w nowym kierunku, czy też nawet sam Jego charakter stał się „lepszy"? Czy też przeciwnie — z przyjściem Chrystusa i w Jego działaniu ujawniają się dla nas postawa, zamierzenia i charakter Boga, takie jakimi były, są i zawsze będą? Innymi słowy — czyż Bóg odkupienia nie jest Bogiem stworzenia? Oczywiście możliwa jest tylko jedna odpowiedź: to ten sam Bóg. Ilekroć staje wobec ludzkości, począwszy od momentu, gdy Jego słowem człowiek został stworzony, Bóg zawsze odnosi się do nas z tą samą miłością, która ostatecznie objawiła się w samoofierze Chrystusa. Ale jeśli tak jest, to Prawo Nowego Przymierza, będące korelatem aktu Boga w Chrystusie, jest prawem pierwotnym, istniejącym i ważnym od początku. Jest ono Prawem, w którym zostaliśmy stworzeni i rozciąga się na całe stworzenie.

Godne uwagi, że głosząc swoją naukę Jezus wielekroć odwołuje się do porządku stworzenia, który ma wskazywać na Prawo Boże. Niezwykle mocnym przykładem są Jego postanowienia w sprawie rozwodu. Prawo Mojżesza zezwalało na rozwód, ale była to tylko koncesja na rzecz ludzkiej niedoskonałości: „Na początku stworzenia Bóg uczynił mężczyznę i kobietę... i będą dwoje jednym ciałem..." Stąd wniosek: „Co więc Bóg złączył, tego niech człowiek nie rozdziela" (Mk 10, 2—9). Znaczy to, że sama natura człowieka, jako stworzonego przez Boga, właściwie rozumiana, wskazuje na prawo trwałej monogamii; a teraz, skoro nadeszło królestwo Boże, musimy w pełnym zakresie wziąć pod uwagę pierwotne Prawo. Także wtedy, gdy Jezus głosi to, co często uważane jest za najbardziej szczególny i paradoksalny element chrześcijańskiego Prawa, argumentuje On wychodząc od porządku stworzenia: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół... Tak będziecie synami waszego Ojca, który jest w niebie, ponieważ On sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt 5, 44—45). Liczne wypowiedzi Jezusa zakładają, że gdy spojrzymy na międzyludzkie stosunki na poziomie

natury, to możemy w nich wykryć pewne zasady czy maksymy, które są jak gdyby odbiciem, refleksem planu Stwórcy dotyczącego ludzkiego życia. W stosunku ojca do dziecka, pana do sługi, króla do poddanego, przyjaciela do przyjaciela możemy odnaleźć coś z jakości i kierunku, który musi przejawiać się w ludzkim życiu, jeśli ma ono być zgodne z ostatecznym prawem miłości — „Jeśli wy, którzy jesteście źli, umiecie dawać dobre dary waszym dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie..." Innymi słowy rodzicielska troska o dzieci należy do podstawowego wyposażenia człowieka jako stworzenia Bożego. Nie dorównuje ona doskonałemu ojcostwu Boga, ale ma tę samą jakość i zmierza w tym samym kierunku co miłość samego Boga. I odwrotnie, mamy podstawę, by powiedzieć, że jeśli rodzice nie dają swoim dzieciom tak dobrych darów, na jakie byłoby ich stać, Prawo Boże nie jest zachowane, a rodzice winni są sądu, niezależnie od tego, czy są chrześcijanami czy nie, ponieważ Prawo Boże, objawione w Chrystusie i przez Niego interpretowane, jest Prawem powszechnym, można go przestrzegać na wszystkich etapach moralnego rozwoju, a jego zasięg jest nieskończony.

Tak więc Kościół ma podwójne zadanie do spełnienia w stosunku do Prawa Chrystusa. Ma z całą powagą podjąć pracę nad ustanowieniem pewnej dyscypliny dla swoich członków, tak aby fundamentalne zasady Ewangelii i Prawa Chrystusa liczyły się, miały swoją wagę w rzeczywistych sytuacjach, w świecie takim, jakim on jest. Czyniąc tak, Kościół będzie kontynuować pracę dawnych nauczycieli chrześcijańskich tworzących pierwotną *catechesis*, o której już wspomnieliśmy.

Lecz zarazem Kościół ma także w imieniu Chrystusa wypowiadać sądy moralne dotyczące ludzkiego zachowania, także gdy chodzi o ludzi nie będących jego członkami. Nie oznacza to, że najwyższe ideały chrześcijańskie są bezpośrednio osiągalne poza Kościołem, nie, ideały te nie są wprost osiągalne także i w Kościele wśród jego członków... Twierdzić inaczej, to umniejszać moralną powagę Ewangelii. Zabierając głos w tych kwestiach Kościół stwierdza tylko, że jeżeli ludzkie działanie nie reprezentuje jakości i kierunku wytyczonego przez Prawo Chrystusa, to jest ono niesłuszne i potępione przez Boga, niezależnie od tego, kto działa i na jakim terenie. Można np. uznać za niewłaściwe, aby narody zachowywały się tak, jak człowiek nadstawiający drugi policzek: a jednak i w tego rodzaju sytuacjach dziejowych ludzkie działanie będzie niesłuszne, jeśli nie przejawi się w nim ta j a k o ś ć, o której mówi nakaz Chrystusa — cierpliwe i wolne od egoizmu poszanowanie drugiej strony, każdego przeciwnika, choćby najgorszego — i ten k i e r u n e k: przezwyciężanie zła przez do-

bro. Jeżeli tego brak, działanie nie tylko jest moralnie niesłuszne, lecz w ostatecznym rozrachunku prowadzi do klęski.

Prawo Chrystusa nie jest więc specjalnym kodeksem obowiązującym w pewnym towarzystwie, do którego można należeć lub nie. Opiera się ono na objawieniu natury wiecznego Boga i głosi zasady, na których Jego świat jest zbudowany — ignorować je jest rzeczą niebezpieczną.

Widzieliśmy też, że Prawo Chrystusa jest „wypisane na sercu". Ten uderzający zwrot powraca jeszcze na innym miejscu w listach Pawła, tam mianowicie, gdzie stwierdza on, że świat pogański, poza granicami judaizmu i chrześcijaństwa, bynajmniej nie jest pozbawiony znajomości Boga i Jego Prawa, a więc ponosi odpowiedzialność wobec Boga:

„Gdy poganie, którzy nie znają prawa, instynktownie czynią to, co prawo nakazuje, wtedy, choć nie mają prawa, są prawem sami dla siebie, bo widocznym staje się w nich skutek prawa wypisanego na ich sercach. Świadczy o tym ich sumienie i ich rozumna refleksja, oskarżająca lub broniąca ich, zależnie od sprawy" (Rz 2, 14—15) [8].

Okazuje się więc, że prawo Boże wypisane jest na sercu człowieka przez sam fakt, że jest on stworzeniem Bożym. Znieprawienie ludzkiej woli i ludzkiego społeczeństwa i wszystko, co wyrażają pojęcia upadku i grzechu pierworodnego mogło zatrzeć to Prawo, ale jednak jest w człowieku coś, do czego przykazania Chrystusowe mogą nawiązać i co zdolne jest je uznać.

Świadczyć o pierwotnym Prawie stworzenia jest częścią misji Kościoła. Nie mamy zalecać światu n a s z e j etyki, etyki chrześcijańskiej pojętej jako specjalny system, charakterystyczny dla naszej wspólnoty i odpowiedni dla niej (...) Mamy natomiast wobec wszystkich świadczyć o tym, co Ewangelia głosi o przedwiecznej naturze Boga, objawionej w Chrystusie, skąd wypływają wszelkie moralne powinności. Etyka chrześcijańska nie może rozkrzewić się w świecie w oderwaniu od Ewangelii — lecz także Ewangelia nie może zostać zrozumiana w oderwaniu od swych etycznych implikacji.

C. H. Dodd
tłum. H. Bortnowska

---

[8] Usiłuję tu oddać w języku polskim sens własnego przekładu Dodda, bardzo odbiegający od istniejących wersji polskich. Większość nowszych przekładów zagranicznych, także katolickich, nie używa terminu „natura" w wersecie Rz 2, 14 (przyp. tłum.).

HALINA BORTNOWSKA

UPSALA 1968

Od pierwszych swych numerów „Znak" poświęca wiele miejsca problemom ekumenicznym. Z biegiem lat zakres tej problematyki rozszerza się i pogłębia zgodnie z ogólnoświatową tendencją: wszędzie bowiem kwestie te coraz wyraźniej wchodzą w centrum zainteresowania Kościołów i zaczynają też docierać do wiernych, którzy przedtem się z nimi nie stykali bezpośrednio. Z drugiej strony istniejące w terenie potrzeby, kontakty i koflikty międzywyznaniowe zostają niejako zauważone i rozpatruje się je na nowej płaszczyźnie i w perspektywie współpracy.

Wszystkie dziedziny teologii i duszpasterstwa mają dziś swój ekumeniczny aspekt. Mając do czynienia z tymi samymi problemami i pytaniami różne Kościoły i wyznania coraz częściej pragną stałej wymiany doświadczeń i ściślejszego zespolenia w pracy. W sferze doktrynalnej zarysowują się nowe linie polaryzacji stanowisk teologicznych i stylów życia chrześcijańskiego. Nie pokrywają się one z tradycyjnymi podziałami wyznaniowymi.

Z zagadnienia, które w pojęciu wielu ludzi należało do specjalistycznej sfery kościelnej organizacji i polityki, ekumenizm staje się problemem i postulatem wiary, czymś nieporównanie bardziej osobistym i zarazem wspólnotowym: chodzi przecież o życie razem, w rzeczywistym kontakcie, o wspólną odpowiedzialność. Droga ekumeniczna przestaje być widziana jako coś, co ewentualnie prowadzić by miało do jakiejś formy administracyjnego zjednoczenia Kościołów (choć tego typu procesów także nie należy wykluczać). Jednak o wiele bardziej chodzi tu o odnowę życia, o realizację uczciwości wobec świata, o świadectwo (lub jego brak). Czasem pojawia się w tym motyw zwierania szeregów w obliczu zagrożenia, lecz częściej, a w każdym razie w bardziej autentyczny sposób postawa ekumeniczna bywa źródłem — lub konsekwencją — przekonania, że dialog sprzyja życiu, a izolacja pociąga za sobą wewnętrzne zesztywnienie, niedostatek duchowego pokarmu i wegetację zamiast rozwoju. Strategia izolacji uważana jest za zabójczą i samobójczą. Izolacja społeczna, z racji politycz-

nych czy religijnych, ma zawsze swój aspekt psychologiczny i skutki moralne. W szczególny sposób przyczynia się ona do niedostrzegania bliźniego. A przez taką ślepotę niemal niepostrzeżenie można stać się współwinnym nawet zbrodni. Wiadomo, że mało kto staje w obronie obcych. Nawet wśród chrześcijan głoszących, że ich powołaniem jest miłość nieprzyjaciół. Po drugiej wojnie światowej świadomość tej znieczulicy moralnej i poczucie winy jest w kręgach ekumenicznych bardzo żywe. Niektórzy z pewną ironią stwierdzają, że bicie się w piersi stało się modne. Ale troska, by nie ograniczać się do gestów, jest także żywa. Pytanie, jak pokutę nie tylko głosić, ale i czynić jest stawiane i to z dużym naciskiem.

Cała ta ewolucja — którą tu szkicujemy w sposób niewątpliwie uproszczony — znalazła wyraz także w naszym piśmie, zwłaszcza dzięki publicystyce Anny Morawskiej. Szczególnie obficie udokumentowany został moment przełomowy, jaki stanowiła Genewska Konferencja „Kościół i społeczeństwo" (lipiec 1966). Konferencja ta była jak dotąd najwyraźniejszym i głęboko znaczącym publicznym przejawem ekumenizmu pojmowanego jako wspólnota poszukiwań i służby społecznej. [1]

W sferze ekumenicznej rok 1968 stoi pod znakiem IV Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Upsali. Pragniemy poświęcić wiele miejsca refleksji nad różnymi aspektami tego wydarzenia. Problemy dyskutowane podczas upsalskich obrad często miały wagę ogólnoludzką. Z drugiej strony czynny udział oficjalnie zaproszonych i delegowanych obserwatorów z ramienia Kościoła Rzymsko-Katolickiego powinien wpłynąć na tym żywsze zainteresowanie Upsalą wśród katolików. Zdajemy sobie jednak sprawę, że mimo stosunkowo dobrej informacji prasowej o samych obradach [2] dla wielu czytelników polskich Światowa Rada Kościołów jest jeszcze czymś raczej egzotycznym. Z tej racji planowany cykl artykułów poprzedzamy poniższą notą, mającą charakter encyklopedyczny. Celem jej jest choćby pobieżne zarysowanie tła omawianych dalej obszernie dyskusji.

Światowa Rada Kościołów powstała oficjalnie w roku 1948 podczas pierwszego zgromadzenia w Amsterdamie. Akt ten poprzedziły jednak dziesiątki lat przygotowań: już od roku 1938 działał Komitet Prowizoryczny, a początki macierzystych ruchów ekumenicznych Faith and Order (Wiara i Ustrój) oraz Life and

---

[1] Por. artykuły A. Morawskiej, „Znak" nr 144, 148 i in.

[2] Por. reportaże A. Morawskiej w „Tygodniku Powszechnym" i materiały publikowane przez „Więź" (nr 10/68). Najobszerniejsze sprawozdania i wiele tekstów dokumentów zamieścił miesięcznik „Jednota" (nry 7—11, 1968), wydawany przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce, Warszawa, Świerczewskiego 76a, pren. roczna 48 zł. Konto PKO Warszawa 153-7-05-005.

Work (Życie i Praca) sięgają okresu jeszcze przed pierwszą wojną światową. Obecnie Rada jest niejako centralnym organem ruchu ekumenicznego, jego głównym publicznym i instytucjonalnym wyrazem. Kościoły członkowskie nie są podporządkowane Radzie; nie jest ona jakimś super-Kościołem ani instytucją nadrzędną czy federacją Kościołów. Stanowi ona całkiem swoisty typ zrzeszenia. Celem Rady jest praca nad jednością chrześcijan poprzez tworzenie forum wspólnych dyskusji oraz akcji społecznych i misyjnych. Główny ośrodek Rady znajduje się w Genewie (150, Route de Ferney). Stała działalność Rady odbywa się w oddziałach i Komisjach cieszących się sporą autonomią i posiadających własne tradycje, jak na przykład komisja i sekretariat Faith and Order, Wydział dla spraw Kościoła i społeczeństwa, Wydział studiów nad misjami i ewangelizacją (Oddział Studiów), wydziały dla spraw świeckich, współpracy mężczyzn i kobiet, młodzieży (Oddział Akcji Ekumenicznej), Oddział pomocy międzykościelnej, opieki nad uchodźcami i służby na rzecz świata, Komisja dla spraw międzynarodowych i in. Sekretarzem Generalnym Rady jest obecnie ks. dr Eugene Carson Blake, przedstawiciel Kościoła Prezbiteriańskiego w USA. Kościół Rzymsko-Katolicki nie należy do Światowej Rady Kościołów, lecz od czasu Soboru nawiązuje coraz ściślejszą i żywszą współpracę z jej organami, poprzez Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan, a także Komisję papieską Iustitia et Pax.

Zgromadzenia ogólne są elementem konstytucyjnym Rady, ustalają wytyczne dla pracy jej organów oraz aprobują dokumenty, które są potem przekazywane Kościołom członkowskim do rozważenia.

Ostatnie, czwarte z kolei zgromadzenie ogólne było rekordowo liczne: 702 delegatów z prawem głosu, a ponadto 71 delegatów organizacji z którymi Rada Kościołów utrzymuje stały kontakt, 147 ekspertów, 135 delegatów młodzieżowych oraz 30 obserwatorów. [3] Po raz pierwszy w dziejach Rady Kościoły Prawosławne były silnie reprezentowane. Wśród delegatów byli także przedstawiciele Kościołów niekatolickich w Polsce. [4] Jak już wspomnieliśmy zasadnicze novum stanowiła obecność oficjalnych obserwatorów z ramienia Kościoła Rzymsko-Katolickiego (15 osób) [5],

---

[3] Dane wg *Report of the Credential Committee*, Doc. No 25. Nie są to dane ostateczne.

[4] Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Polsce: Ks. Metropolita Stefan (Rudyk) oraz ks. doc. dr Jerzy Klinger; Kościół Ewangelicko-Augsburski: Ks. bp Andrzej Wantuła i ks. Ryszard Trenkler, Polsko-katolicki Kościół w Polsce: ks. doc. dr Antoni Naumczyk. Polską Radę Ekumeniczną reprezentował ks. bp Jan Niewieczerzał — prezes Rady (Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce).

[5] O piętnastu obserwatorach wspomina Ojciec św. w liście do Przewodniczącego IV Zgromadzenia Rady Kościołów z dn. 28 czerwca 1968. „Who's who —

katolicy byli także wśród ekspertów, delegatów młodzieżowych i zaproszonych gości. [6]

Praca zgromadzenia była zorganizowana w sześciu sekcjach tematycznych oraz w licznych komisjach odpowiadających stałym komisjom i wydziałom Rady. Sprawozdania sekcji i komisji były dyskutowane i akceptowane na posiedzeniach plenarnych. Część posiedzeń plenarnych zajęły odczyty i dyskusje na aktualne tematy takie jak: „Bogate i ubogie narody" (Barbara Ward i prezydent Zambii, Kenneth Kaunda), „Biały rasizm czy wspólnota międzynarodowa?" (James Baldwin i Lord Caradon), „Problemy życia i pracy Kościoła w świecie w stanie rewolucji" (M. M. Thomas) i in. Odbyły się także wybory do nowego Komitetu Centralnego Rady.

Obrady trwały od 4 do 19 lipca, a więc ponad dwa tygodnie. Przygotowania pochłonęły długie miesiące a nawet lata. Zużyto 10 ton pięknego szwedzkiego papieru, wydano ponad 500 000 dolarów. A rezultaty? Wolno o nie pytać, skoro czujemy się członkami światowej Oikumene. Oczywiście to pytanie można stawiać na różnych poziomach. Bezpośrednim rezultatem są, jak zawsze w takich wypadkach, uchwały i dokumenty. W encyklopedycznej nocie można tylko wyliczyć te, które wydają się być najważniejsze.

Mamy więc najpierw sześć sprawozdań sekcji tematycznych. Mogą one odegrać pewną rolę w kształtowaniu się duszpasterstwa w poszczególnych Kościołach, mogą też wpłynąć na programy kształcenia teologicznego i projekty studiów w tym zakresie. Dwa sprawozdania (sekcji III i IV) zorientowane są bardziej na zewnątrz, dotycząc zagadnień współpracy i pomocy gospodarczej oraz pokoju i praw człowieka. Dokument sekcji III opiera się na wynikach konferencji „Kościół i społeczeństwo", oraz obrad jakie miały miejsce w kwietniu 1968 w Bejrucie, pod wspólnym patronatem Rady Kościołów i papieskiej komisji Iustitia et Pax. Sekcja I miała charakter eklezjologiczny („Duch Święty i katolickość Kościoła"). Sekcja II podjęła problem misji. Sekcja V i VI stanowiły pewne novum: po raz pierwszy w dziejach Światowej Rady Kościołów osobna grupa robocza (sekcja V) zajęła się kwestiami związanymi z kultem, liturgią itp. Sprawozdanie jej zawiera interesujące uwagi, świadczące m.in. o pewnym zbliżeniu między różnymi Kościołami także w tym zakresie. Sekcja VI wzięła za zadanie refleksję nad nowym stylem, czy też stylami życia w świecie współczesnym. Obok

Upsala 1968" wymienia 14 osób, wśród nich spośród bardziej znanych: Rosemary Goldie, o. J. Hamer OP, o. J. Schutte SVD, o. Th. Stransky CSP, o. J.M.R. Tillard OP, August Vanistendael i Vittorino Veronese.

6 Wśród ekspertów był ks. Leo Alting von Geusau, sekretarz IDO-C, w gronie gości — ks. R. Tucci SJ, ks. V. Miano SDB i msgr Charles Moeller.

sprawozdań sekcji mamy jeszcze szereg rezolucji w poszczególnych sprawach wielkiej wagi, jak np w kwestii Wietnamu, i pomocy dla ofiar konfliktu nigeryjskiego, oraz uchwały dotyczące pracy Komisji i Wydziałów Rady. W tym zakresie jednym z najważniejszych faktów było zaakceptowanie szeregu katolickich teologów jako stałych członków Komisji Faith and Order [7] oraz generalna aprobata dla dość daleko idących planów przyszłej współpracy z Kościołem Rzymsko-Katolickim.

Wyliczenie dokumentów nie jest oczywiście odpowiedzią na pytanie o owoce Upsali. Odpowiedź ta musi zostać wypracowana powoli, jako hipoteza robocza, którą potwierdzą, lub której zaprzeczą nowe fakty ekumeniczne w najbliższych latach. Jednym z zasadniczych faktów tego rodzaju będzie niewątpliwie to, jaką strategię de facto przyjmie Rada oraz — co może ważniejsze — poszczególne Kościoły wobec problemów etycznych, dotyczących współpracy gospodarczej i strukturalnych przemian, jakich się ona domaga tak w krajach rozwiniętych gospodarczo, jak i w tzw. Trzecim Świecie. Ale i w innych dziedzinach fakty będą probierzem interpretacji jak zawsze dość ogólnikowych i wieloznacznych tez zawartych w dokumentach. Na obecnym etapie wstępnej refleksji trudno się spodziewać daleko posuniętej jednomyślności w ocenach dorobku Zgromadzenia i jego przebiegu. Perspektywy obserwacji prowadzonych przez poszczególnych delegatów i korespondentów były bardzo różne, różne były też ośrodki zainteresowania. Przyjechaliśmy do Upsali każdy z własnymi pytaniami i oczekiwaniami i to wpływa na interpretację danych. Ustawicznie trzeba też było dokonywać wyboru między tym co się usłyszy, zobaczy, przeżyje, a tym, na co już czasu nie starczy.

*

W niniejszym numerze zamieszczamy dwie wypowiedzi upsalskich „świadków naocznych". Różnią się one swym charakterem i sposobem ujęcia. Sądzimy, że ich współistnienie na łamach „Zamku" jest już samo w sobie faktem ekumenicznym i przyczyni się do pogłębienia naszego spojrzenia na to wydarzenie będące naszą wspólną własnością. Autor pierwszej wypowiedzi, ks. doc. dr Jerzy Klinger jest prorektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i kierownikiem katedry teologii dogmatycznej i moralnej na Sekcji Prawosławnej tej uczelni. W Upsali przebywał jako delegat Polskiego Prawosławnego Kościoła Autokefalicznego. Ks. Mieczysław Kwiecień, duchowny Zjednoczonego Ko-

---

[7] W sumie 9 osób, spośród bardziej znanych tylko prof. J. Ratzinger i benedyktyn Dom Emanuel Lanne.

ścioła Ewangelicznego, był korespondentem miesięcznika „Jednota" wydawanego przez Konsystorz Kościoła Reformowanego w Polsce.

Materiały te oczywiście nie wyczerpują problematyki obrad. Zamierzamy wkrótce do szeregu spraw powrócić. Wprowadzeniem w klimat duchowy obrad może być tekst orędzia, które zamieszczamy poniżej.

Halina Bortnowska

ORĘDZIE CZWARTEGO ZGROMADZENIA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW*

Nowe odkrycia naukowe, rewolty studenckie, zabójstwa, wojny — oto znamiona 1968 roku. W tym klimacie zebrało się Zgromadzenie w Upsali przede wszystkim, aby słuchać.
Usłyszeliśmy krzyk tych, co tęsknią za pokojem, głodnych i wyzyskiwanych, którzy żądają chleba i sprawiedliwości, ofiar dyskryminacji, które domagają się ludzkiej godności, i milionów tych, co chcą poznać sens życia.
Bóg słyszy ten krzyk i sądzi nas. Od niego też pochodzi Słowo Wyzwolenia. Słyszymy, gdy mówi — idę przed wami. Chrystus znosi waszą grzeszną przeszłość, Duch pozwala wam żyć dla innych. Oczekujcie mego Królestwa z radosnym nabożeństwem i działając z odwagą. Pan mówi: „wszystko czynię nowym".
Prosimy was, ufając w Bożą moc odnowy, abyście przyłączyli się do tego oczekiwania Kościoła Bożego przez wkroczenie na drogę odnowy, którą Chrystus doprowadzi do końca.

1. Wszyscy ludzie stali się sobie sąsiadami. Rozdarci przez dzielące nas różnice i napięcia między nami, ciągle nie umiemy współżyć ze sobą. Bóg jednak wszystko czyni nowym. Chrystus chce, aby Jego Kościół był zapowiedzią odnowionej społeczności ludzkiej.
Dlatego my, chrześcijanie, tam gdzie żyjemy, zamanifestujemy naszą jedność w Chrystusie przez realizację pełnej wspólnoty z ludźmi odmiennych ras, klas, wieku, przekonań religijnych i politycznych. Szczególnie będziemy starali się przezwyciężyć rasizm, gdziekolwiek on się ujawni.

2. Odkrycia naukowe i ruchy rewolucyjne w naszych czasach otwierają przed ludźmi nowe możliwości i stwarzają nowe niebezpieczeństwa. Człowiek czuje się zgubiony, bo nie wie, kim jest. Bóg jednak wszystko czyni nowym. Zwiastowanie

* Przekład polski za miesięcznikiem „Jednota", nr 11/68.

biblijne głosi, że człowiekowi zostało powierzone stworzenie, że w Chrystusie objawia się „nowy człowiek", który domaga się decyzji.
Dlatego wraz z innymi ludźmi przyjmujemy nasze zwierzchnictwo nad stworzeniem, będziemy strzec, rozwijać i wspólnie wykorzystywać jego zasoby. Jako chrześcijanie głosimy, że Jezus jest Panem i Zbawicielem. Bóg może w Chrystusie uczynić z nas nową ludzkość.

3. Rosnąca przepaść pomiędzy bogatymi i biednymi, powiększana jeszcze przez wydatki zbrojeniowe, ma dzisiaj zasadniczy wpływ na podejmowanie decyzji. B ó g j e d n a k w s z y s t k o c z y n i n o w y m. Pozwolił nam spostrzec, że chrześcijanie odmawiając swoimi czynami godności innym ludziom, zapierają się Jezusa Chrystusa, wbrew wszystkiemu, co twierdzą o swej wierze.
Dlatego wraz z ludźmi o wszelkich przekonaniach, my, chrześcijanie, chcemy utwierdzić prawa ludzkie w sprawiedliwej światowej społeczności. Będziemy działać na rzecz rozbrojenia i rzetelnego wobec wszystkich handlu. Jesteśmy gotowi opodatkować się, uprzedzając utworzenie światowego systemu podatkowego.

4. Powyższe zobowiązania wymagają modlitwy, dyscypliny i wzajemnych korektur w światowej społeczności. Światowa Rada Kościołów, regionalne, krajowe i lokalne jej odpowiedniki są zaledwie zaczątkiem tej społeczności. B ó g j e d n a k w s z y s t k o c z y n i n o w y m. Ruch ekumeniczny musi stać się bardziej śmiały i bardziej reprezentacyjny. Nasze Kościoły muszą uznać, że ruch ten zobowiązuje do odnowy.

Dlatego potwierdzamy nasze przymierze, aby wspierać się i korygować wzajemnie. Aktualne plany połączeniowe Kościołów zmuszają do decyzji, staramy się pogłębić wspólnotę z tymi Kościołami, które nie dzielą w pełni naszej społeczności. Zdajemy sobie sprawę, że nigdy nie zrealizujemy w pełni tego, w co wierzymy, i dlatego pragniemy, aby Bóg nam w tym pomógł. Cieszymy się jednak, że możemy z modlitwą oczekiwać tej chwili, gdy Bóg odnowi nas, wszystkich ludzi, wszystko.

Ks. JERZY KLINGER

KILKA UWAG NA MARGINESIE PROBLEMATYKI EKLEZJOLOGICZNEJ UPSALI

To, co najbardziej charakteryzuje rozwój eklezjologii lat ostatnich, to niewątpliwie ponowne odkrycie znaczenia Kościoła lokalnego. Nie w tym naturalnie sensie, żeby eklezjologii dotychczasowej pojęcie to było całkiem obce. Ale w eklezjologii prawosławnej pojęcie to przez długi czas pozostawało w cieniu, ukryte poza bynajmniej nie identycznym z nim pojęciem Kościoła autokefalicznego. (Niesłuszność utożsamienia tych obu pojęć wykazał, po raz pierwszy chyba, niedawno zmarły ks. prof. Mikołaj Afanasjew,[1] twórca nowego kierunku w eklezjologii prawosławnej.) W eklezjologii Kościoła rzymsko-katolickiego od czasu reformy gregoriańskiej pojęcie Kościoła lokalnego zostało pochłonięte przez pojęcie Kościoła uniwersalnego, scentralizowanego we władzy rzymskiej. Reforma Lutra także, jak wiadomo, nie zrezygnowała z uniwersalistycznej wizji Kościoła, lecz jeszcze bardziej ją uwypukliła w pojęciu Kościoła jako *congregatio sanctorum* przy równoczesnym braku zainteresowania jego rzeczywistością empiryczną, co spowodowało dużą różnorodność w organizacji Kościołów luterańskich i w konsekwencji nie sprzyjało nowemu ustawieniu teologii Kościoła lokalnego. Znacznie większe zainteresowanie zagadnieniem konkretnej gminy kościelnej okazał Kalwin. Lecz w kalwinizmie wiara w indywidualną predestynację do zbawienia i w związku z tym powstały indywidualizm religijny — można powiedzieć — rozbijały więzy kościelności, skłaniając nawet takich teologów jak Bultman do pojmowania Kościoła jako sumy indywidualnych relacji z Bogiem. To samo można powiedzieć o Kościołach tak zwanych wolnych bazujących na postulacie indywidualnego nawrócenia, chociaż w nich właśnie szukanie lokalnej

[1] Nicolas Afanassieff, *L'Eglise qui préside dans l'Amour* w zbiorze *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchatel 1960, Delachaux-Niestle, s. 62—63.

wspólnoty nieraz niemniej silnie dochodziło do głosu. Element więc wspólnoty istniał zawsze w historii chrześcijaństwa. Niemniej teologia Kościoła lokalnego, i to w oparciu o dane zaczerpnięte z tradycji, jest zjawiskiem stosunkowo nowym w rozwoju współczesnej eklezjologii.

Tymi, którzy najdalej posunęli nową teologię Kościoła lokalnego są ze strony prawosławnej wyżej wspomniany Mikołaj Afanasjew, a ze strony katolickiej Karl Rahner. Istnieje całe zagadnienie stosunku między tymi dwoma teologami, których doktryny są tak do siebie zbliżone. Afanasjew zastrzegał się, że nie znał Rahnera. Poza tym daty dzieł świadczą raczej na korzyść priorytetu Afanasjewa. Lecz obaj byli sobie współcześni. Działali we wspólnym klimacie. Obaj określenie „katolicki" odnosili w pierwszym rzędzie do Kościoła lokalnego, w którym obecna jest cała pełnia Kościoła w ogóle. Ta pełnia, czyli powszechność całego Kościoła uobecnia się w każdym Kościele lokalnym — według Afanasjewa — dzięki Eucharystii, w której jest obecne całe Ciało Chrystusa. Podobnie jak w każdej cząsteczce chleba eucharystycznego obecna jest nie cząstka ciała Chrystusowego, lecz całe Ciało, czyli na każdym zebraniu eucharystycznym obecny jest cały Chrystus, podobnie i Kościół lokalny, który Afanasjew utożsamia z zebraniem eucharystycznym, nie jest częścią Kościoła powszechnego, lecz całym Kościołem powszechnym. Kościół bowiem to nic innego jak Ciało Chrystusa. Podstawę tej nauki widzi Afanasjew w doktrynie św. Ignacego, który — jak wiadomo — po raz pierwszy użył terminu „Kościół katolicki" [2] i to pojmując Kościół jako przede wszystkim zebranie eucharystyczne [3]. Samą zaś naukę św. Ignacego Afanasjew wyprowadza z nauki o Ciele Chrystusa Apostoła Pawła, którą także interpretuje w sensie eucharystycznym i w odniesieniu wyłącznie do Kościoła lokalnego. [4] W tym samym duchu uczeń Afanasjewa Jan Meyendorf twierdzi, że „...kiedy się mówi o tym sakramentalnym organizmie w terminach i w funkcji, jaką przeznacza teologia paulińska Kościołowi jako Ciału Chrystusa, trzeba mieć na uwadze, że pojęcie Kościoła-organizmu odnosi się wtedy przede wszystkim do l o k a l n e g o zebrania eucharystycznego, do „Kościoła Bożego, który jest w Koryncie" (I Kor 1, 2, II Kor 1, itd.), w Rzymie lub w Antiochii... kiedy św. Paweł mówi o ‚członkach' tego Kościoła, ma zawsze i wyłącznie na uwadze osoby a nie gminy, które przecież są same ‚Kościołami' (Gal 1, 2) czyli że Ciało Chrystusa realizuje się tam (a więc w Kościele lokalnym) w całej swej pełni" [5].

[2] Smyrn. VIII, 2.

[3] Por. Efez. 5, 2—3, 13, 1.

[4] Prot. N. Afanasjev, *Trapeza Gospodnia*. Ser.: „L'Orhodoxie et l'Actualité" 2—3, Pariż 1952, s. 12—16.

[5] Jean Mayendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, Ed. du Seuil. s. 9.

W związku z tym według Afanasjewa „każdy Kościół lokalny jest Kościołem Bożym w całej swej pełni” [6] a niepodzielność Ciała Chrystusa warunkuje pełnię Kościoła, która pozostaje w każdym Kościele lokalnym” [7]. Tę eklezjologię nazywa Afanasjew „eklezjologią eucharystyczną”, twierdząc, że była ogólnie przyjętą eklezjologią do III wieku, kiedy została zastąpiona, nie bez wpływu modelu państwowego, przez inną eklezjologię, której nadaje nazwę „uniwersalnej” [8]. Cechą tej nowej eklezjologii jest odstępstwo od zasady utożsamiania Kościoła z zebraniem eucharystycznym i w związku z tym utrata możliwości rozpatrywania lokalnego Kościoła w kategoriach eucharystycznej pełni. W tej nowej perspektywie Kościół lokalny przestaje być identyczny z Kościołem powszechnym, a staje się tylko częścią Kościoła powszechnego, ponieważ odtąd inne kategorie niż Eucharystia, czyli obecność Chrystusa w sakramencie ołtarza, zaczynają wyznaczać jego pełnię. [9]

W eklezjologii prawosławnej w ogólnych liniach perspektywę Afanasjewa przyjmują tacy teologowie, jak Meyendorff i Evdokimov. W teologii zaś rzymsko-katolickiej wyżej wspomniany Karl Rahner, który jakkolwiek nie jest tak eucharystiocentryczny, jak Afanasjew, przyjmuje podobną perspektywę w ocenie znaczenia Kościoła lokalnego, różniąc się tylko tym, że nie utożsamia go z zebraniem eucharystycznym, lecz z diecezją biskupią. Dla Rahnera i Ratzingera każda diecezja nie jest członem Kościoła powszechnego, lecz ma prawo występować w imieniu całego Kościoła. [10]

Rahner — jak wiadomo — był doradcą soborowym w czasie II Soboru Watykańskiego. Ale w 26 paragrafie Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* niektórzy widzą bezpośredni wpływ doktryny Afanasjewa, jego „eklezjologii eucharystycznej”. Po podkreśleniu bowiem roli biskupa jako głównego sprawcy Eucharystii, „którą ustawicznie żywi się i wzrasta Kościół”, Konstytucja precyzuje: „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazwane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem n a s w o i m m i e j s c u nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w p e ł n o ś c i wielkiej (por. 1 Tes 1, 5)... W tych wspólnotach

[6] *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, s. 26.

[7] Tamże, s. 27.

[8] Tamże, s. 11 i nast.

[9] Prot. N. Afanasjew, *Neudavšijsia cerkovnyj okrug*, „Pravoslavnaja Mysl”, IX, Paryż 1953, s. 15 i nast.; *Statio Orbis*, „Irenikon”, 1962, nr 1, s. 67.

[10] Karl Rahner — Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat*, w: „Quaestiones disputatae” 11, Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder, s. 101 i nast.

choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, o b e c n y jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół. Albowiem 'nie co innego sprawia uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to co przyjmujemy' ".[11]

Można się pytać, czy powyższy paragraf Konstytucji *O Kościele* Vaticanum II nie jest sprzeczny z innymi paragrafami tejże Konstytucji, np. z paragrafem 23, gdzie stosunek Kościołów lokalnych do całości Kościoła przedstawiony jest w duchu „eklezjologii uniwersalnej."[12] Lecz nie można nie przyznać, że przynajmniej w tym paragrafie idea Kościoła lokalnego jest w pełni zgodna z perspektywą Afanasjewa i Rahnera. Po prostu idea Kościoła lokalnego jako uobecniającego w sobie cały Kościół powszechny stała się wspólną własnością różnych kierunków eklezjologii naszych czasów. Na tym tle staje się zrozumiałe, że również znalazła się w centrum problematyki eklezjologicznej Upsali. Nie można się dziwić, że wzrost wpływów Kościołów prawosławnych w Światowej Radzie Kościołów, jak również ożywienie kontaktów Rady z Kościołem rzymsko-katolickim, spowodowały specjalne uwrażliwienie na nowe prądy w eklezjologii tych dwóch Kościołów. Uwrażliwienie to odbiło się specjalnie na dokumencie przygotowawczym do I Sesji Zgromadzenia [13].

Jak wiadomo, problematyka teologiczna nie była problematyką dominującą w Upsali. Spośród sześciu sekcji Zgromadzenia właściwie tylko jedna, I Sekcja, była poświęcona teologii teoretycznej, mająca jako temat „Duch Święty a powszechność Kościoła".[14] Przy tym rzecz charakterystyczna, że z całej bogatej, możliwej problematyki eklezjologicznej został wybrany jeden temat, mianowicie zagadnienie p o w s z e c h n o ś c i Kościoła. I to zagadnienie usiłowano rozwiązać w duchu naszkicowanej powyżej teologii Kościoła lokalnego, którą Afanasjew nazywał „eklezjologią eucharystyczną".

We wspomnianym powyżej dokumencie przygotowawczym do dyskusji I Sekcji czytamy, że „...w New-Delhi w 1961 r. doszliśmy do stwierdzenia, że jedność, którą Bóg daje i której Bóg chce,

---

11 Ostatni cytat ze Św. Leona W. *Serm.* 63, 7; P. L., LIV, 357 C. Tekst wg tłum. „Znak" Nr 131, (5, 1965), s. 570.

12 Por. Meyendorff, dz. cyt., s. 146.

13 *Avant-projets des documents de sections préparés pour la quatrième Assemblée du Conseil Oecumenique des Eglises, Conseil Oecumenique des Eglises*, Genève.

14 Tematem pozostałych sekcji było: odnowa misji (Sekcja II), ekumeniczny i społeczny rozwój (Sekcja III), sprawiedliwość i pokój w sprawach międzynarodowych (Sekcja IV), kult oddawany Bogu w epoce sekularyzacji (Sekcja V), „ku nowemu stylowi życia" (Sekcja VI).

uwidacznia się, gdy w jednym miejscu, wszyscy ochrzczeni w Jezusa Chrystusa i wyznający Go jako Pana i Zbawiciela, zostaną doprowadzeni przez Ducha Świętego do utworzenia jednej wspólnoty, w pełni zaangażowanej..."

Stwierdziliśmy również, że jedność ta musi być taka, żeby członkowie będący w jednym miejscu, „byli zarazem w jedności z całością wspólnoty chrześcijan we wszystkich miejscach i we wszystkich czasach..." [15]

Nie trudno spostrzec w tym dążenie do takiego ustalenia jedności, jaka wyłania się z perspektywy eklezjologii Afanasjewa, który między innymi widział do niej podstawę w słynnym określeniu Dziejów, że „wszyscy... którzy uwierzyli, byli razem *epi to auto*" (2, 44), co uważał za synonim zebrania eucharystycznego [16].

Dalej projekt sygnalizował, że „wielu nie bez racji żądało dodatkowych wyjaśnień, szczególnie na temat związku między wspólnotą, która jest jedna na każdym miejscu, a wspólnotą chrześcijańską jako całością. W jaki sposób wspólnota lokalna jest związana ze wspólnotą uniwersalną? W jaki sposób wspólnota uniwersalna może wcielać i wyrażać całość życia i prawdy Chrystusa, Pana wszystkich ludzi? Czy możemy rozpocząć danie przynajmniej częściowej odpowiedzi na te pytania?" [17] I po kilku dygresjach natury społecznej, podkreślających jedność dzisiejszego świata, projekt usiłuje dać odowiedź na pierwsze z postawionych pytań w ten sposób, że „przez Słowo i Sakramenty Duch buduje Kościół lokalny i daje mu pełnię życia Bożego". [18] Z drugiej strony jednak, ponieważ tenże „Duch utrzymuje ciągłość Kościoła poprzez wieki..., choćby ta jedność była mało dostrzegalna", [19] „żaden Kościół nie może rościć pretensji do katolickości tak długo, jak długo pozostaje izolowany lub oddzielony od całości misji Chrystusa wobec ludzi, albo odmawia życia pełnią prawdy Chrystusowej." [20] A dzieje się to „za każdym razem, gdy chrześcijanie dopuszczają, by jedność i katolickość Kościoła były zastępowane przez inny rodzaj solidarności i przez podziały tego świata... Najoczywistsza deformacja następuje wtedy, gdy posłuszeństwo Ewangelii zostaje przyćmione przez konfesyjny i kościelny rodzaj lojalności, który utrzymuje chrześcijan wzajemnie rozdzielonymi". [21]

Można zrozumieć, jaki niepokój wywołało ostatnie stwierdzenie zwłaszcza ze strony prawosławnych uczestników Sekcji, co równo-

---

15 § 3, dz. cyt., s. 5.

16 *Trapeza Gospodnia*, s. 9.

17 § 3, dz. cyt., s. 6.

18 § 7, dz. cyt., s. 7.

19 Tamże

20 § 9, dz. cyt., s. 7.

21 § 10, dz. cyt., s. 8.

cześnie podważyło zaufanie do całego projektu. Czyżby Światowa Rada Kościołów mogła uważać rzeczywiście wierność wobec swego Kościoła za równoczesne sprzeniewierzenie się Ewangelii? Wytłumaczono, że zaważyły tu względy językowe, że termin „eklezjastyczny" ma nieco inny odcień znaczeniowy w języku angielskim, w którym był układany pierwotny projekt, niż np. w języku francuskim, że autorzy nie mieli bynajmniej na uwadze wierności dogmatycznej wobec Kościoła, lecz raczej ślepe przywiązanie do form zewnętrznych i do rzeczy drugorzędnych. Wszystko to strona prawosławna przyjęła do wiadomości, a w ostatecznej redakcji tekst naturalnie został zmieniony.

Abstrahując jednak od poszczególnych wyrażeń największą trudność sprawiał sam fakt, że projekt pomimo niewątpliwych intencji ekumenicznych w swej zasadniczej perspektywie wcale nie okazał się ekumeniczny, gdyż zakładał z góry przyjęcie określonej eklezjologii zbliżonej do eklezjologii Kościoła reformowanego. Eklezjologia ta bowiem zakłada możność błądzenia Kościoła, jego wewnętrzną jedność pomimo zewnętrznych rozłamów, [22] nad którymi wobec tego można łatwo przejść do porządku wobec nienaruszalności niewidzialnej jedności, która jest jedynie istotna. Byłoby rzeczą mało ekumeniczną, gdyby strona prawosławna, wzbogacona zresztą przez kontakt z protestantyzmem o docenianie znaczenia zewnętrznej krytyki Kościoła, zrezygnowała z dawania świadectwa o jego istotnej czystości, czego doświadczenie jest jej głębokim przeżyciem, którym chętnie się dzieli ze środowiskiem ekumenicznym. Można postawić pytanie, czy rzeczywiście ruch ekumeniczny stoi wobec alternatywy wyboru jednej lub drugiej eklezjologii, nie mogąc się pokusić o wyższą syntezę, przy której elementy obu lub większej ilości pozornie sprzecznych systemów staną na sobie właściwym miejscu, względnie odsłoni się relatywność niektórych perspektyw?

Czy np. odkrycie tak zw. psychologii postaci, według której całość jakiegokolwiek przedmiotu bynajmniej nie składa się z sumy jego elementów, lecz ma prymat nad nimi jako jakość całości, nie sprzyja raczej tradycyjnej koncepcji Kościoła, który jako Ciało Chrystusa może być czysty i bez skazy, mimo że wchodzi doń wielka ilość skażonych elementów, które jednak w niczym nie zmieniają całości, bez czego dzieło Chrystusa byłoby nie spełnione?

Właśnie próby takiej syntezy Upsali brakowało. I nic tu nie mogło pomóc pozorne zastosowanie prawosławnego schematu

---

[22] Por. Franz Leenhard, *Realité et caractères de l'Eglise*, w: *La Sainte Eglise Universelle — Confrontation oecuménique*, „Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante", Hors serie 4, Neuchatel 1948, zwłaszcza s. 82.

w określeniu stosunku Kościołów lokalnych do Kościoła powszechnego, kiedy np. w komentarzu do projektu dokumentu czytamy, że „Kościół katolicki jest równocześnie lokalny i uniwersalny”.[23] „Dokument przypomina — mówi dalej Komentarz — że Duch nadaje Kościołowi lokalnemu pełnię życia Bożego i potwierdza doniosłość deklaracji sformułowanej w New-Delhi. To stwierdzenie oznacza, że pojedyncza wspólnota lokalna nie jest jedynie fragmentem Kościoła, lecz jest po prostu Kościołem, gdyż Duch w niej uobecnia Królestwo Chrystusa. Skoro wielbi ona miłość Chrystusa i żyje w wolności Ewangelii, skoro jednoczy się w walce przeciwko mocom nienawiści i zła, skoro służy ludziom i cierpi za nich, objawia katolickość Kościoła. Ale przede wszystkim w sprawowaniu Eucharystii jej katolickość staje się szczególnie widoczna. Należy więc szczególny kłaść nacisk na jedność widzialną wszystkich mieszkających w tym samym miejscu”.[24]

Są to fragmenty szczególnie piękne. Przy tym mające specjalny czar dla teologów przesiąkniętych ideami „eklezjologii eucharystycznej”, stawiającej Kościół lokalny jako pełne uobecnienie Kościoła powszechnego. Przytoczę jeszcze raz, co w tym samym duchu, lecz dziesięć lat wcześniej, idąc śladami Afanasjewa, pisał o Kościele lokalnym wybitny popularyzator teologii prawosławnej na Zachodzie P. Evdokimov: „Pełne Ciało (Chrystusa)... jest dane w Eucharystii, co ma oznaczać, że każde lokalne zebranie eucharystyczne, prawidłowe, to znaczy mające biskupa jako swoją głowę, posiada całą pełnię Kościoła Bożego w Chrystusie... Wtedy powszechność pozbawiona wszelkiego znaczenia przestrzennego jako mistyczne ciało aktualizuje się w Kościele lokalnym, w miejscu przejawiającym pełny Kościół powszechny.”[25] W tym samym duchu utrzymane fragmenty upsalskie na pewno zyskałyby aprobatę prawosławnych teologów, gdyby były podane w innym kontekście. Tymczasem właśnie one były namiętnie atakowane w Upsali ze strony tych właśnie teologów. Zawierały bowiem pewną enigmatyczność, pewne eklezjologiczne niedomówienie, graniczące z logicznym błędem, noszącym nazwę *petitio principii*, a polegającym na tym, że jakaś przesłanka w rozumowaniu zostaje bezpodstawnie przyjęta. Nie podejmuję się orzekać, czy ten „błąd” w tym wypadku był owocem zamierzonego logicznego przeskoku, ciągle jeszcze niedostatecznej znajomości wzajemnych pozycji, czy chęci szybszego dojścia do celu z pominięciem etapów pośrednich, specyficznej „pedagogiki” ekumenicznej.

---

23 Dz. cyt., *Commentaire*, s. 15.

24 Tamże, s. 16.

25 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, Pax, s. 145.

Niepokój strony prawosławnej sprowadził się do następującego pytania: Czy jeżeli w jednym miejscu, jak tego żąda dokument, znajduje się kilka gmin tak od siebie odległych, jak wspólnota typu katolickiego, typu protestanckiego, jakiś tak zw. „wolny Kościół" i wreszcie gmina kwakrów, to czy mamy prawo powiedzieć, że przy równej nawet miłości osobistej ich członków do Chrystusa i gotowości służenia ludzkości, przejawia się w nich jednakowo Kościół powszechny? Innymi słowy, czy mamy prawo w Chrystusie, którego Kościół jest ciałem, a który Siebie określił jako „drogę, prawdę i życie", odrywać prawdę, choćby najmniej formalnie pojętą, od życia, dając bezwzględny prymat życiu, a całkowicie relatywizując prawdę? Jeszcze inaczej mówiąc, czy mamy prawo orzekać, że różne wspólnoty w jednakowy sposób przejawiają „katolickość" Kościoła, jeżeli przy równej nawet miłości do Chrystusa, życiu „w wolności Ewangelii", walce ze złem, służeniu ludziom i cierpieniu za nich, różnią się jednak między sobą w poglądzie na stosunek wolności do łaski, w rozumieniu sakramentów, w poglądzie na cechy konstytutywne Kościoła? Czy wobec zadań praktycznych, przed którymi stoją wszystkie Kościoły w dniu dzisiejszym, mamy prawo wszystkie dzielące je różnice teologiczne, będące owocem wiekowych tradycji i przemyśleń, odstawić do lamusa zbędnych rupieci, a w każdym razie do cech mało istotnych, nie mających nic wspólnego z katolickością Kościoła? Wielu przedstawicieli młodych Kościołów, przeważnie afrykańskich, w ten sposób myślało. Oczywiście byli to przedstawiciele Kościołów nie mających długotrwałych tradycji, a postawionych wobec konieczności misyjnej w środowisku obcym chrześcijaństwu. Byłoby zaprzeczeniem postawy ekumenicznej, gdyby przedstawiciele Kościołów tradycyjnych nie doceniali ich specyficznej pozycji w kręgach misyjnych, całkowicie różnej od pozycji Kościołów europejskich. Lecz z drugiej strony również nie jest wyrazem ducha ekumenicznego, jeżeli przedstawiciele młodych Kościołów nie doceniają problematyki starych Kościołów tradycyjnych, zwłaszcza wobec sformułowanego przez dokument przygotowawczy i cytowanego powyżej stwierdzenia, że „Duch utrzymuje ciągłość Kościoła przez wieki..." [26] Jest to element, który o. Florowski nazwał jeszcze na Zgromadzeniu w Evanston „ekumenizmem w czasie", który ma uzupełnić „ekumenizm w przestrzeni". [27]

Od samego początku w ruchu ekumenicznym daje się odczuć pewna tendencja, która może mieć swoje zarówno dobre jak i złe strony. Jest to tendencja, by jeden Kościół drugiemu nie chciał na-

---

[26] Por. nota 19.

[27] Por. Maurice Villain, *Introduction à l'Oecumenisme*, Tournai 1958, Castermann, s. 46.

rzucać swej władzy jurysdykcyjnej i żeby przez udział w ruchu ekumenicznym nie została zniekształcona integralność wiary żadnego Kościoła. Otóż słuszność pierwszej tendencji można opierać na fakcie, że według wyżej cytowanego o. Afanasjewa w pierwotnym Kościele pojęcie jurysdykcji w ogóle nie istniało, gdyż miłość, a nie prawo była bazą ontologiczną Kościoła. [28] W tym sensie prawna niezależność poszczególnych Kościołów byłaby słusznym nawiązywaniem do sytuacji w Kościele pierwotnym. Natomiast różnorodność konfesyjna nie była nigdy ideałem Kościoła, którego „powszechność" opierała się o fakt, że wszystko to, co działo się w jednym jakimś Kościele, było zwykle „przyjmowane" przez pozostałe bratnie Kościoły, dzięki czemu pojedynczy Kościół lokalny, będąc w pełni od innych niezależny, przez fakt „recepcji" odzwierciedlał sytuację panującą w innych Kościołach, przez co będąc lokalnym był równocześnie powszechnym. [29]

Otóż błąd zasadniczy perspektywy eklezjologicznej proponowanej w Upsali polegał w opinii prawosławnych uczestników na mechanicznym przeniesieniu sytuacji, jaka istniała między Kościołami, między którymi zachodziła wzajemna recepcja, na sytuację panującą między Kościołami, między którymi takiej recepcji nie ma. Wówczas nie da się orzec, że każdy z takich Kościołów przejawia Kościół powszechny, gdyż właśnie brak wzajemnej recepcji wszystkiego, co się dzieje we wszystkich Kościołach, powoduje, że nie są one jak gdyby na przeciw siebie ustawionymi zwierciadłami, wzajemnie odbijającymi swą pełnię, co właśnie oznacza pojęcie po-wszechności. Przeciwnie, we wzajemnych konfrontacjach, w sytuacji dzisiejszego zamknięcia, jedne Kościoły prezentują się jako uboższe od innych o elementy istotne, inne jako bogatsze, ale o elementy fałszywe, percypowane przez inne Kościoły jako obciążające je pleonazmy. Po to, ażeby Kościół lokalny był identyczny z Kościołem powszechnym, trzeba, ażeby Kościoły lokalne były identyczne ze sobą, albo uznawały za równowartościową swą różnorodność. Nie jest to bynajmniej stan osiągnięty we współczesnej eklezjologii ekumenicznej i dlatego perspektywa proponowana przez projekt I sekcji nie mogła się utrzymać, jako nie odpowiadająca faktycznemu stanowi rzeczy.

Stąd końcowy dokument tej sekcji, nie pozbawiony zresztą optymizmu, wskazuje jedność jako daleką drogę do przebycia, której

---

28 Archiprêtre Nicolas Afanassieff, *Le pouvoir de l'Amour. (A propos du problème du droit et de la Grâce)* w: „Le Messager Orthodoxe", n° 39, III — 1967, s. 5 i nast.

29 N. Afanasijev, *Una Sancta*, „Irenikon", 1963/4, s. 456 i nast.

dopiero pierwsze owoce dają się odczuć. Nie ukrywa on równocześnie istnienia innego prądu, który kwestionuje wszelkie dążenie do jedności konfesyjnej, stawiając jako jedyny postulat czynną solidarność z potrzebami dzisiejszej ludzkości. Nie utożsamiając się całkowicie z tą nihilistyczną w stosunku do tradycyjnej teologii postawą, dokument twierdzi jednak, że „należy słuchać tego ostrzeżenia i znaleźć na nie odpowiedź." Właściwie cały końcowy dokument I sekcji jest właśnie taką próbą dania odpowiedzi na ten apel tworzenia nowej praktycznej teologii.

Można byłoby zaryzykować twierdzenie, że ten końcowy dokument jest równocześnie i lepszy i gorszy od pierwotnego projektu. Lepszy, gdyż już nie budzi tych sprzeciwów teologicznych, jakie budziła próba określenia „katolickości" Kościoła w projekcie pierwotnym. Gorszy, ponieważ nie rozwiązawszy trudności pierwszego projektu całkowicie porzuca pierwotną perspektywę teologiczną i usiłuje pokazać „powszechność" na tle nowej sytuacji coraz bardziej jednoczącego się świata, nie ukrywając, że istnieją pewne siły (np. współczesnej techniki), które znacznie skuteczniej jednoczą ludzkość, niż to czyni Kościół (§ 20). Jest to może najbardziej zastanawiające miejsce w całym końcowym tekście.

Ale najsłabszą stroną tego dokumentu pozostaje fakt, że mówiąc o Kościele nie wychodzi poza krąg pewnej wieloznaczności, a poza tym, ciągle podkreślając nową sytuację w świecie, teologicznie nic nowego nie wnosi. Potępienie bowiem rasizmu czy niesprawiedliwości społecznej mamy już u św. Pawła w słowach, że „nie masz Żyda ani Greka, niewolnika, ani wolnego" (Gal 3,28), które z pewnością można aktualizować, ale do których trudno coś dodać.

W ten sposób powszechność Kościoła w dokumencie końcowym zlewa się z chrześcijańskim uniwersalizmem, stając się synonimem walki z rasizmem, solidarności całej ludzkości i nawet postępu (§ 22). Tym sposobem pojęcie powszechności, którego nie udało się określić w stosunku do Kościoła, usiłuje się określić w stosunku do świata, wyznając w końcowym paragrafie (§ 23) „tragizm... podziałów, które nawet tutaj (w Upsali) nas dzielą..."

Czym można wytłumaczyć to nieudanie się w Upsali rozwiązania palących kwestii teologicznych, do czego przyznaje się nasz dokument? Czy tylko tym, że wolimy patrzeć wstecz niż do przodu, jak sugeruje się w jego zakończeniu? Wydaje się, że ciągłość Kościoła wymaga, by nie tracić z pola widzenia żadnej z tych pozornie przeciwstawnych perspektyw.

Ale przede wszystkim przyczyna nieudania się dyskusji eklezjologicznej w Upsali tkwi — jak sądzę — we fragmentaryczności samego postawienia problemu. Nie można traktować „katolickości" Kościoła w oderwaniu od innych jego istotnych właściwości, cho-

ciażby czterech jego określeń, wysuniętych przez Symbol Niceo-konstantynopolitański.

Jeżeliby się chciało dojść do konstruktywnej dyskusji nad powszechnością Kościoła w perspektywie tego Symbolu, który przecież przez wszystkie główne wyznania chrześcijańskie jest uznawany, należałoby potraktować cechę powszechności w związku z jednością, co zakładałoby wzięcie na serio konieczności uzyskania pewnego *consensus* również w płaszczyznie dogmatycznej, co wypadło z perspektywy projektu upsalskiego dokumentu. Omawiając „świętość" Kościoła należałoby przedyskutować problem stopnia naszego współdziałania z łaską (czy koncentrujemy się na samym Bogu, czy i w jakiej mierze uważamy za możliwy i konieczny nasz także współudział), co otworzyłoby drzwi do dyskusji nad problemem również mariologicznym i hagiologicznym w Kościele. Pojęcie „apostolskości" zakładałoby dyskusję nad sukcesją jako wyrazem ciągłości Kościoła w czasie, na czym tak bardzo zależy „starym" Kościołom, jak również nad jego dzisiejszą misyjnością, o co tak walczą Kościoły „młode". W ten sposób dochodząc przez powiązanie ze sobą wszystkich problemów do pojęcia „powszechności" uniknęłoby się pewnej łatwizny wyrażającej się w nęcącym, co prawda, pozorami szerokości ekumenicznej, przeskoku ponad wiekowymi problemami historycznego chrześcijaństwa.

Można byłoby też do zagadnienia podejść inaczej, wychodząc od augsburskiego określenia Kościoła jako *congregatio Sanctorum in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.*[30] Wtedy należałoby przedyskutować, czy rzeczywiście w ramach ekumenicznego wysiłku nie dałoby się między Kościołami uzyskać jakiegoś *consensus* na temat tego, k i e d y *evangelium* *r e c t e docetur* i co oznacza, że *r e c t e administrantur sacramenta.* Czy oba te pojęcia nie zakładają jakiegoś międzykościelnego kryterium, jak np. „apostolskość", „po-wszechność", tradycja, nie w sensie naturalnie jakichś hamulców dla inspiracji duchowych, lecz w sensie wzajemnej samokontroli Kościoła nad samym sobą. Jeżeliby na tej drodze udało się uzyskać jakiś stopień zgody między Kościołami, byłoby to znacznie większym osiągnięciem ekumenicznym, niż uprzejmość nie odmawiania żadnemu ugrupowaniu (i to bez żadnej dyskusji) miana Kościoła powszechnego.

W wyczuciu prawosławnym było wyraźnym błędem w pierwotnej wersji projektu, obok współczesnych zagadnień ekonomicznych, politycznych, nowego stylu życia, wysunięcie zagadnienia Kościoła, ale pod jednym tylko aspektem, mianowicie — pod aspe-

---

30 *Augsburskie Wyznanie Wiary*, art. VII.

ktem jego katolickości. Gdy zaś w ten sposób postawionego zagadnienia naturalnie nie dało się rozstrzygnąć na płaszczyźnie teologicznej, przeniesiono całe zagadnienie na inną płaszczyznę, pozostawiając teologiczne kwestie otwartymi. Był to typowy unik.

Ale samej próby związania eklezjologii z zespołem czynników świeckich nie można uważać za błędną. Dla świadomości protestanckiej ta perspektywa mogła być doskonale współbrzmiąca z klasyczną doktryną Lutra, dla którego wyrazem powołania Bożego nie były jakieś specjalne charyzmaty, lecz zwykłe spełnianie obowiązków życiowych, życie małżeńskie, warsztat pracy, społeczne zaangażowanie — mogły być w istocie swej czynnościami sakralnymi, a świat, mimo skażenia ludzkiej natury, świątynią Boga.[31] Tu Luter mimo skrajnie różnego poglądu na naturę ludzką i wartość materii bezwiednie spotyka się z bizantyjską wizją świata jako świątyni Boga, do czego powrócę.

Ta perspektywa niewątpliwie mniej odpowiada tradycyjnej wizji rzymsko-katolickiego Kościoła (dziś już poniekąd przezwyciężonej przez Vaticanum II), w której Kościół i świat występowały raczej jako dwaj niezależni partnerzy, mający sobie właściwe pole działania. W sposób genialny została ona jednak zaadoptowana w monistycznej doktrynie ewolucyjnej o. Teilharda de Chardin, w której w ogóle mało mówi się o Kościele, lecz za to Chrystus jest przedstawiony jako kosmiczny punkt przyciągania, przyczyna i cel całokształtu procesów dziejących się w świecie.

O. Teilhard de Chardin, niegdyś namiętnie zwalczany, zdobywa — jak wiadomo — dziś coraz więcej zwolenników, tak w Kościele katolickim, jak i poza jego murami. Z tym wszystkim jego doktryna, nosząca piętno wybitnego indywidualizmu, nie może być uważana za zgodny wyraz postawy tego Kościoła. Niemniej niedawno zrobiłem próbę wykazania, że najoryginalniejsze elementy systemu Teilharda doskonale harmonizują z pewnym nurtem patrystyki wschodniej, zwłaszcza ze św. Maksymem Wyznawcą, Aleksandryjczykami, Orygenesem, dla których Kościół instytucjonalny jest tylko symbolem, znakiem kosmicznej jedności, spowodowanej przez Boskie prawa działające w materii, ku czemu się zbliża także doktryna hezychastów.[32] Również przekrój bizantyjskiej świątyni, w układzie której nie ma nic przypadkowego, obrazuje nie Kościół, lecz świat,[33] którego wszystkie linie sił wiążą się w punkcie, gdzie umieszcza się obraz Chrystusa Pantokratora,

---

31 Karl Heim, *Das Wesen des ewangelisches Christentum*, Tübingen 1925.

32 Ks. Jerzy Klinger *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*, „Życie i Myśl", 1968, nr 6—7.

33 André Grabar, *Byzance — L'Art Byzantin du Moyen Age*, Paris 1963, Ed. Michel, s. 55.

odpowiadający punktowi Omega w systemie Teilharda. Gdyby znana była wówczas doktryna ewolucji mielibyśmy obraz analogiczny do systemu Teilharda i odpowiadający poniekąd perspektywie Upsali, w której Kościół został wezwany, by dał się kształtować według ukierunkowanych przez Chrystusa sił działających w świecie. W tym duchu należy rozumieć główne hasło upsalskiego zgromadzenia wyjęte z Apokalipsy: „Oto czynię wszystko nowe" (21, 5) i to dało się wyczuć we wstępnym referacie Metropolity Ignacego z Latakii na otwarciu zgromadzenia, utrzymanym w całości w duchu doktryny Teilharda. [34]

Przytoczone przeze mnie analogie świadczą jednak nie tylko na korzyść, lecz i na niekorzyść osiągnięć Upsali. O ile bowiem ten wstępny referat Metropolity Ignacego, mimo niewątpliwych reminiscencji teilhardowskich, wyrażał osobowość wielkiego kalibru samego autora, o tyle, niestety, nie da się tego powiedzieć o końcowych dokumentach sekcji i zwłaszcza zajmującej nas sekcji pierwszej, poświęconej zagadnieniu katolickości Kościoła. Analogie z Teilhardem, z Maksymem Wyznawcą, z Lutrem, świadczą tylko, że końcowy dokument natrafił na nurt problemów istotnych, problemu stosunku Kościoła do świata, w którym rola wiodąca może należeć do świata, ale do świata ukierunkowanego przez kształtujące mocą Ducha Świętego działanie Chrystusa. Co jednak u tamtych myślicieli było podane w sposób pasjonujący, w przekonywających wizjach, jakie stwarza genialność, to sprawozdanie końcowe z prac sekcji dotyczących powszechności Kościoła podaje w taki sposób, w jaki najczęściej prezentuje się wynik pracy zbiorowej zespołu ludzi o różnych temperamentach, przy tym będącej wypadkową wielu kompromisów.

Dlatego nie wydaje mi się, by wyniki Upsali, będące niewątpliwie dokumentem epoki odzwierciedlającym przeróżne wpływy, same mogły stać się dalszym motorem epoki, wytyczającym kierunki teologicznych lub innych poszukiwań.

Może ta ocena jest zbytnio surowa. Może zadaniem wielkich zgromadzeń nie jest w ogóle wytyczanie nowych dróg w przyszłości, lecz raczej podsumowywanie, analiza już przebytych etapów. A zrozumienie pewnego impasu może być bodźcem dla indywidualnych teologów lub mniejszych grup do nowych, owocnych poszukiwań. Takich krytycznych momentów Upsali nie brakowało.

Lecz były i inne momenty a raczej nie momenty, lecz stały nastrój towarzyszący obradom Upsali. Nastrój pewnej presji ze strony otaczającego, uwikłanego pozornie w konflikty bez wyjścia

[34] Tekst podany np. w *Messager de l'Exarchat du Patr. Russe en Europe Occidentale*, n° 62—63, 1968.

świata, jednak nie tracącego jakiegoś nieuchwytnego wątku optymizmu, przejawiającego się w postawie zaangażowanej i — co najważniejsze — angażującej Kościoły chrześcijańskie w nieodwracalny proces jednoczący, tak że pojęcie „powszechności" Kościoła raz po raz ześlizgiwało się z płaszczyzny teologicznej na płaszczyznę „powszechności" całego świata, a w końcowym etapie obrad na odwrót, z tej płaszczyzny atakowało płaszczyznę teologiczną.

Podjęcie wspólnego wysiłku, wykorzystanie do rozważań eklezjologicznych osiągnięć różnych szkół teologicznych, ukształtowanych w różnych Kościołach wskazywało, że tylko wspólny wysiłek może być twórczy w rozwiązywaniu skomplikowanych problemów tego dziwnego zjawiska i wiecznie pasjonującego, jakim jest Kościół, i to w powiązaniu ze skomplikowaną problematyką współczesnego świata. A to z pewnością jest i pozostanie trwałym zadaniem teologów, zaangażowanych w ekumenicznym wysiłku i uwrażliwionych na potrzeby otaczającego nas świata.

Ks. Jerzy Klinger

MIECZYSŁAW KWIECIEŃ

ODNOWA MISJI

Zagadnienia misyjne zostały dosyć szeroko uwzględnione w Upsali.[1] Rozważania nad tym tematem odbywały się w trzech różnych zespołach organizacyjnych: 1 — w samodzielnym Referacie do Spraw Ewangelizacji, który obok Komisji do Spraw Wiary i Ustroju Kościelnego (dawny Faith and Order) oraz Referatu Kościół i Społeczeństwo — tworzy Oddział Studiów Światowej Rady Kościołów; 2 — w Komisji i Oddziale do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK oraz 3 — w sekcji II, która zajmowała się sprawą odnowy misji. Zespoły wymienione w punktach 1 i 2 są stałymi komórkami pracującymi nad teologią misji w ŚRK, a Komisja i Oddział do Spraw Misji Ogólnoświatowej i Ewangelizacji — to dawna Międzynarodowa Rada Misyjna (International Missionary Council, założona w r. 1921 w Lake Mohonc, USA), która połączyła się ze Światową Radą Kościołów dopiero w r. 1961 na III Zgromadzeniu Ogólnym w New Delhi (Indie). Tegoroczne Zgromadzenie upsalskie miało dać m.in. odpowiedź na ważkie pytanie, czy i jak dobrze przebiega proces integracji tych dwóch międzynarodowych kolosów ekumenicznych. Tym niewątpliwie interesującym i obszernym tematem nie będziemy się jednakże teraz zajmowali, chociaż należy stwierdzić, iż integracja ŚRK i MRM stała się faktem doko-

---

1 Teksty misyjne Zgromadzenia w Upsali, m. in.:

Sektion II. *Aufbruch zur Sendung* (w:) *Sektionsentwurfe*. Upsala 68, s. 29—53).

Aufbruch zur Sendung. Erste Alternative zu Sektion II. Dokument Nr. 3.

Erneuerung der Kirche im Vollzug der Sendung oder Mission als Gottes Angebot zur Erneuerung der Kirche. Zweite Alternative zum Entwurf für Sektion II. Dokument Nr. 4.

Alternatywa niemiecka. Dokument Nr. 5.

John V. Taylor, *Einführung in Sektion II.* Dokument Nr. 6.

Aufbruch zur Sendung. Entwurf für den Bericht der Sektion II. Dokument Nr. 7. *Erneuerung der Mission. Bericht von Sektion II.* Dokument Nr. 8, odesłany do komisji redakcyjnej podczas debaty na sesji przedpołudniowej, w dniu 15. 7.

Erneuerung der Mission. Endgültige Bericht, ostateczny dokument przyjęty przez Zgromadzenie, liczący ponad 2600 słów.

nanym, który korzystnie wpłynął na strukturę i życie Światowej Rady Kościołów wzbogaconej od r. 1961 o nowy wymiar misyjny. W punkcie 3 wymieniliśmy sekcję II i właśnie dorobek tej sekcji postaramy się zreferować w tym artykule.

O wyborze zadecydowały właściwie następujące fakty. Tematyka sekcji II interesowała procentowo największą grupę uczestników Zgromadzenia (22%). W jej skład wchodzili bezpośredni uczestnicy Zgromadzenia; była to bardzo różnorodna, reprezentatywna, roboczo-dyskusyjna grupa tak, jak grupy pozostałych pięciu sekcji. Nie uczestniczył w niej żaden z oficjalnych polskich delegatów; nadto jej dorobek jest dużo ważniejszy od dorobku stałych komórek misyjnych ŚRK, gdyż jest sensu stricto głosem IV Zgromadzenia, a dokument uchwalony ostatecznie przez Zgromadzenie jest jakby fotografią stanowiska Światowej Rady Kościołów na temat misji. Właśnie dlatego nasze rozważania ograniczamy do omówienia treści raportu sekcji II, noszącego tytuł Odnowa misji (niem. *Erneuerung in der Mission;* ang. *Reneval of Mission*).

Raport misyjny IV Zgromadzenia składa się z trzech następujących części: I. Zadanie misyjne; II. Zasięg misji; III. Wolność dla misji.

Generalnie rzecz biorąc, cała pierwsza część poświęcona jest szukaniu odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek? To pytanie stawiają dzisiaj lekarze, naukowcy, rewolucjoniści i wielu innych ludzi. „Poselstwo i służba zlecona chrześcijanom wykraczają daleko poza materialne potrzeby ludzi. Równocześnie jednak nigdy nie wolno nam naszej troski o fizyczne i społeczne sprawy umieszczać na drugim planie, za duchowymi potrzebami bliźnich. Poselstwo Boże, którego jesteśmy uczestnikami, powinno zyskać dzisiaj niezwłocznie określenie daru nowego stworzenia, daru będącego radykalnym odnowieniem starego i zaproszeniem skierowanym do ludzi mających osiągnąć pełnię ludzkiego bytu przez wzrastanie w nowego człowieka — Jezusa Chrystusa".

Dokument głosi, że „ludzie tylko wtedy poznają swoją prawdziwą istotę, jeśli sami siebie uznają dziećmi Bożymi". W dalszym ciągu jest mowa o „odpowiedzialnym dziecięctwie". Niestety w rzeczywistości zamiast niego występuje najczęściej zjawisko obcości w stosunku do Boga. Człowiek żyjący w takiej sytuacji „pomimo swej zadziwiającej mocy, cierpi na nieunikniony lęk przed własną słabością, a jego najbardziej przenikliwe wołanie jest, często nieświadomie, wołaniem o żyjącego Boga."

W tekście odnajdujemy także skrót klasycznej chrystologii: „Jezus Chrystus — wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały — jest nowym człowiekiem. Dzięki doskonałemu posłuszeństwu, jest On obrazem Boga. Z Jego ustosunkowania się do bliźnich możemy

wnioskować, jaki właściwie powinien być człowiek. Przez Jego śmierć na krzyżu usunięty został dystans oddzielający człowieka od Boga i otwarty został dla wszystkich ludzi powrót do dziecięctwa Bożego. Zmartwychwstanie Jezusa to narodziny nowego stworzenia. W nim też zawarty jest ostateczny cel historii — Chrystus, jako nowa głowa ludzkości..." „Nowe człowieczeństwo" jest nie tylko celem, jest też darem, a jak wszystkie dary Boże, musi być wyjednane w formie odpowiedzi wiary. W tym punkcie zawiera się jakby próba określenia zwiastowania misyjnego: „Nasz udział w zwiastowaniu misyjnym można by określić w ten sposób, że dajemy ludziom możliwość udzielenia odpowiedzi Chrystusowi".

Teraz następuje dosyć ważne sprecyzowanie istoty nawrócenia: „Nie istnieje zwrócenie się ku Bogu bez równoczesnego zwrotu, w nowy sposób, do bliźniego. Nowe życie otwiera drogę do społeczności, znosząc bariery rasowe, narodowe, religijne i wszystkie inne, które niszczą jedność rodzaju ludzkiego." Dokument poucza, że misja jest na tyle owocna, na ile ludzie zdołają odnaleźć swe prawdziwe życie, jako członkowie Ciała Chrystusowego, „w życiu Kościoła, w Słowie i sakramencie, w społeczności Ducha Świętego i życiu poświęconym innym."

Znakiem prawdziwego człowieczeństwa jest służba, świadectwo i solidarność Ludu Bożego z ludzkością. „Wewnętrzny i zewnętrzny rozwój Kościoła posiada doniosłe znaczenie. Nasza nadzieja nie jest jednak nakierowana na ten cel, ale na tajemnicę końca czasu spoczywającego w ręku Boga."

Dokument upsalski o misji wypowiada się także na temat dialogu; oto, co głosi na temat jego istoty: „Spotkanie z człowiekiem inaczej wierzącym lub niewierzącym prowadzi do nieuniknionego dialogu. Dialog pomiędzy chrześcijaninem a niechrześcijaninem nie implikuje z góry ani sprzeniewierzenia się wyłączności Chrystusa, ani też utraty osobistego zaufania do Niego... Dialog nie jest identyczny ze zwiastowaniem."

W końcowym fragmencie pierwszej części dokumentu zawarta jest krótka refleksja antropologiczna, zaczynająca się słowami: „Człowiek stanowi niepodzielną całość...". Dalej następuje stwierdzenie wzajemnego związku pomiędzy jednostką i społeczeństwem. W dalszym fragmencie „starania o zdobycie większej sprawiedliwości, wolności i godności" uznaje się za „częściowe aspekty odnowy prawdziwego człowieczeństwa w Chrystusie...". Autorzy tekstu dokonują także nowej interpretacji darów Ducha wewnątrz Kościoła: „On postanowił niektórych jako apostołów" — aby byli nosicielami i strategami poselstwa Ewangelii w nowoczesnym świecie; »niektórych jako proroków« — dla wyposażenia świętych do służby w świecie i aby byli krytycznym sumieniem

społeczeństwa; »niektórych jako pasterzy« — aby uzdrawiali załamania duchowe i psychiczne; »niektórych jako ewangelistów« — aby interpretowali Ewangelię świeckim ludziom i inaczej wierzącym; »niektórych jako nauczycieli« — udzielając im daru wyjaśniania trudności czasu teraźniejszego, przy pomocy Pisma..."

Oto inny przykład nowego sposobu odczytania tekstu biblijnego przez dra Johna V. Taylora, we Wprowadzeniu do sekcji II. Jest to propozycja odczytania na nowo przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 29—37). W wizji Taylora — kapłan, lewita i Samarytanin znowu wędrują drogą z Jerozolimy do Jerycha. Tym razem jednak wszyscy trzej zatrzymują się nad półżywym człowiekiem, leżącym na drodze. Kapłan dostrzega przerażonego człowieka, któremu grozi śmierć, i w imieniu Chrystusa pragnie pomóc mu w przejściu przez próg życia. Lewita widzi przed sobą człowieka w stanie zamętu i strachu, i w imieniu Chrystusa stara się tak mu pomóc, aby w tym wydarzeniu odnalazł sens i zrozumiał swoją sytuację. Samarytanin zajmuje się ofiarą wypadku, opatruje rannego w imieniu Chrystusa, troszczy się o jego ciało. Każda z tych trzech osób, pragnąc uznania dla swojej postawy wyodrębnia poszczególne elementy: ducha, duszę i ciało, ale uznając w nim jednostkę ludzką czy nawet część społeczności, nie dostrzega w nim całości, nie widzi człowieka. A oto przecież chodzi.

Część druga: Zasięg misji, rozpoczyna się zdaniem: „Kościół misyjny jest Kościołem dla drugich" (lub: „dla wszystkich"). Ponieważ Kościół jest społecznością dla wszystkich, zwraca się do ludzi, do ich sytuacji, w których się znajdują:

„...do reformowanego bankiera w Zurychu i jego kolegi — rzymsko-katolika — w Buenos Aires;

do baptystycznego urzędnika policji w Kongo i jego prawosławnego kolegi w Indiach;

do profesora, metodysty, który wykłada na uniwersytecie Columbia i do luteranina, studenta historii sztuki na Sorbonie;

do ewangelisty i pastora w Nowej Gwinei i do księdza z dzielnicy przemysłowej w Tokio;

do hiszpańskiego robotnika sezonowego, który pracuje w Holandii, i zachodnio-indyjskiego kierowcy omnibusu w Londynie;

do pielęgniarki w Johannesburgu i do tłumacza w Moskwie;

do wygłodzonego dziecka w Rio i bezrobotnego robotnika w Missisipi."

W celu bardziej precyzyjnego określenia zasięgu misji, dokument wymienia i krótko charakteryzuje pewne dziedziny życia, które domagają się potraktowania w pierwszej kolejności. Na czele tych „priorytetów misyjnych" wymienione zostały, po pierwsze:

„ośrodki władzy, które sprawują kontrolę nad życiem ludzkim w dobrych i złych celach." Są to np. środki masowej informacji, mogące służyć sprawie porozumienia między ludźmi lub do manipulowania nimi. Po drugie: ruchy rewolucyjne, będące wyrazem powszechnej tęsknoty za sprawiedliwością społeczną. Większość chrześcijan skłania się do utrzymania w mocy starych struktur społecznych, które już dawno stały się niewydolne. Dlatego niektórzy chrześcijanie opowiadają się za rewolucyjnymi koncepcjami walki o sprawiedliwą społeczność, bez której nie można zrealizować w pełni ideału nowego człowieka. Po trzecie: przemiany w życiu uniwersyteckim wywołane są podobnym dążeniem do zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa w teraźniejszości i przyszłości. Sprawa ta łączy się ściśle z rozwojem badań i studiów naukowych. W ośrodkach akademickich charakteryzujących się fermentem intelektualnym obecność i świadectwo chrześcijan jest nieodzowne. Po czwarte: wzrost procesów urbanizacji i uprzemysłowienia stwarza wiele napięć społecznych (migracje zarobkowe z prowincji do wielkich centrów przemysłowy, robotnicy cudzoziemscy zwłaszcza na Zachodzie Europy, problemy rasowe w szkolnictwie, przeludnione szkoły, wyobcowani studenci w gigantycznych, luksusowych ośrodkach akademickich, cały ogromny świat służby zdrowia), a wszystkie one są klasycznym terenem służby misyjnej. Po piąte: przedmieścia i tereny rolnicze zagrożone migracją miejscowej ludności do miast (po wykształcenie, stanowisko robocze), lub też narażone na wchłonięcie przez miasta-kolosy — są terenem działania misji. Po szóste: kraje wysokorozwinięte i zacofane w rozwoju. W tym wypadku misja ma do spełnienia ważne zadanie pośredniczenia i urabiania postaw humanitarnych w tych kołach, w których zapadają ważne decyzje (finansowe i in.), oraz wywierania pozytywnego wpływu na opinię publiczną. Po siódme: Kościół jest terenem misji. „Słowa kazania nie trafią ludziom do przekonania, jeśli w życiu Kościoła nie objawiają się znaki nowego bytu ludzkiego, lub też jeśli Kościołowi będzie chodziło przede wszystkim o powiększenie «liczby dusz» i wzmocnienie własnej struktury organizacyjnej". Zbyt wiele jeszcze dyskutuje się w Kościele o sprawach finansowych, uczestnictwie w nabożeństwach, a zbyt mało przywiązuje się troski do sprawy poselstwa i diakonii. Zbyt często towarzystwa misyjne ulegają tendencjom podtrzymywania charakteru instytucjonalnego w Kościołach. Kościoły znów nie zawsze chętnie nawiązują, na tzw. polach misyjnych, stosunki z innymi społecznościami chrześcijan. „Zbór chrześcijański pilnie potrzebuje odnowy, jeśli nie chce dopuścić do zamknięcia się w duchowym getcie..."

Dokument upsalski proponuje następujące kryteria przebada-

nia pracy misyjnej Kościoła. Oto one: „ — Czy Kościół staje po stronie biednych, bezbronnych, uciemiężonych, zapomnianych i znudzonych? — Czy Kościoły zezwalają chrześcijanom na branie w obronę interesów innych ludzi, na uczynienie ich problemów własnymi problemami, i użycie własnych struktur jako narzędzia w obronie innych? — Czy pomagają chrześcijanom w rozpoznawaniu wraz z innymi ludźmi znaków czasu i czy wychodzą na obszarze historii na spotkanie nadchodzącej nowej ludzkości?"

W trzeciej części: Wolność dla misji, dokument proponuje szereg praktycznych rozwiązań. Na pierwszym miejscu wymienia się konieczność wyzwolenia struktur kościelnych od wielu tradycyjnych obciążeń i otwarcia się Kościoła dla świata lub w kierunku świata. Muszą powstać nowe stosunki pomiędzy słuchaniem i odpowiadaniem, oraz pomiędzy dawaniem i otrzymywaniem w Kościele. To żądanie dotyczy: 1 stałego kontrolowania struktury życia kościelnego we wszystkich płaszczyznach (zbór-parafia, synod, władza zwierzchnia o zasięgu krajowym, regionalnym i ogólnoświatowym). Nie wolno już dłużej stawiać pytania: „Czy posiadamy właściwe formy misji?", lecz: „Czy jesteśmy nakierowani wyłącznie na misję?". 2 Przebadania całego zespołu zadań, do spełnienia których chrześcijanie zostali powołani w świecie. Należy wykorzystać wszystkie dary, które Kościół otrzymał od Boga; jak dary zwiastowania, uzdrawiania, działalności politycznej, zarządzania lub też szafarstwa i in. Do ich używania w sposób twórczy i nie sfałszowany powołani zostali także młodzi, kobiety, małe grupy chrześcijan, ludzie na stanowiskach kierowniczych itd. „W tym wszystkim starać się należy o odnalezienie miejsca naszego posłuszeństwa chrześcijańskiego w jednolitej koncepcji służby Kościoła." 3 Przebadania całego programu i planowania nauczania teologicznego pod kątem przygotowania wszystkich chrześcijan do służby w świecie. Kształcenie tzw. laików nie powinno być oddzielnie planowane. O wiele silniej powinno się dążyć do traktowania tej sprawy całościowo. Pastorzy powinni być odpowiednio przygotowani do wypełniania swego obowiązku służby w zborze i w świecie; wykształcenie tzw. świeckich powinno polegać na ukazywaniu wielokierunkowości ich służby (w świecie) i wreszcie należałoby zatroszczyć się, żeby zarówno pastorzy jak i tzw. laicy zostali wyszkoleni do spełniania określonych zadań.

Kościoły w sytuacji lokalnej powinny uwolnić się od instytucjonalnych form i ulec odnowie. Powinny podjąć zróżnicowany program misji na terenie zboru-parafii. Tak więc zbór, jako cała społeczność, która troszczy się o wszystkich ludzi będących w zasięgu jej służby powinien poznać spoczywający na nim obowią-

zek zwiastowania Ewangelii słowem i czynem. Wspólnie ze społecznością powinny działać grupy opiekujące się poszczególnymi jednostkami. Ponadto celem tych grup jest tworzenie nowych, autentycznych form służby. Poważne zadanie, łączące się ściśle z programem przygotowywania do służby w świecie, spoczywa na różnych formach studiów biblijnych. „Gdy jakiś zbór rozpoczyna oddziaływać misyjnie, musi otrzymać uprzednio poważną formację biblijną... Tylko wówczas, gdy zbór ugruntowany jest na Ewangelii, może być «żywym listem Chrystusowym»". Nie należy w żadnym wypadku traktować służby lub ograniczać jej do rozmiarów lokalnych, ani też dopasowywać do sytuacji miejscowej. Żadna z grup lokalnych nie powinna izolować się od planowania i powstrzymywać się od decyzji mających na celu dobro ogólnospołeczne. „W takich zagadnieniach szczególnych, jak wykształcenie, planowanie terenów uprawnych, przemysł, planowanie wolnego czasu, automatyzacja, środki masowego przekazu, niezbędna staje się specjalizacja. Jednocześnie jednak specjalizacja bez współpracy jest bezużyteczna. Także wspólne planowanie i akcje są niezbędne na terenie wszelkiej działalności misyjnej, jak również jest konieczna ogólna strategia misji."

Na arenie światowej nastąpiły wyraźne zmiany w dziedzinie misji. Kiedyś towarzystwa misyjne stanowiły wezwanie do rozpowszechniania Ewangelii aż po krańce ziemi. Zmiany, jakie nastąpiły w dziedzinie politycznej, ekonomicznej i kościelnej, wymagają od nas nowego spojrzenia na sprawę misji. „Nasze rozumienie zadania misyjnego, jako misji na sześciu kontynentach polega na tym, że wszystko, co dane zostało Kościołowi — ludzie, środki finansowe i wiedza fachowa — zostało dane całemu Kościołowi. W związku z powyższym; po pierwsze: należy popierać eksperymentalne formy świadectwa i służby. Wszelkie inicjatywy w tej dziedzinie powinny być uznawane, lecz — jeśli to możliwe — powinny być wspólnie omawiane i konstruowane we wspólnym planie działania. Po drugie: dawne określenia i podziały na Kościoły udzielające pomocy i otrzymujące pomoc stały się niewystarczające. „Wytworzyły się nowe, twórcze stosunki pomiędzy poszczególnymi Kościołami i towarzystwami misyjnymi. Nowe stosunki mają charakter i zasięg lokalny, regionalny i ogólnoświatowy". Po trzecie: ludzie, a także wszelkie środki przychodzące z zewnątrz, muszą odpowiadać potrzebom społecznym i służyć dobru społecznemu.

Nigdy nie należy działać w pojedynkę — stwierdza dokument. „Istnieje tylko jedna misja na sześciu kontynentach. To wymaga — pilnie i niezwłocznie — od wszystkich chrześcijan, wspólnego planowania i działania na terenie lokalnym i międzynarodowym". Początki tej akcji zostały już zrobione z inicjatywy

Komisji do Spraw Misji Ogólnoświatowej i Ewangelizacji, która obradowała w Meksyku, w r. 1963. Obecne struktury nie sprzyjają jednakże planowaniu i realizacji wspólnych akcji, dlatego należy przede wszystkim utorować drogę do współpracy misyjnej na terenie całej Ekumenii. Dokument misyjny z Upsali zaleca jak najrychlejsze podjęcie eksperymentów w dziedzinie ekumenicznej działalności misyjnej.

„W świecie, który coraz bardziej staje się jednością, na którym cała ludzkość dąży do realizacji wspólnego wszystkim ideału prawdziwego człowieczeństwa, Kościół powinien starać się identyfikować ze wspólnotą ogólnoludzką, jeśli naprawdę chce wypełnić polecenie świadectwa i służby, w sposób odpowiedzialny, mając do swej dyspozycji wszystkie dobre środki."

P e w n o ś ć c h r z e ś c i j a ń s k i e j n a d z i e i jest ugruntowana na osobie zmartwychwstałego Pana i Zbawiciela, „w którym objawiona nowa ludzkość znajduje swoje chwalebne dopełnienie." Powołanie do misji i odpowiedzialność za jej przyszły kształt zostały powierzone chrześcijanom przez Boga. Dlatego Kościół powinien spełniać swoją służbę w pokorze, cierpliwie i z radością, oczekując ufnie ostatecznego zwycięstwa Pana — w duszach ludzkich i w świecie.

*

W 1969 r., ma się odbyć konferencja Komisji i Oddziału do Spraw Misji Ogólnoświatowej i Ewangelizacji ŚRK, poświęcona zagadnieniu głoszenia Słowa zarówno w perspektywie lokalnej jak i ogólnoświatowej; na porządku obrad ma się także znaleźć zagadnienie stosunku pomiędzy misją ludową (Volksmission) i misją ogólnoświatową. Konferencja ma także wypracować zalecenia dla Kościołów w celu zmobilizowania ich do głębszego zainteresowania się sprawami misji.

W pracach sekcji II, zajmującej się zagadnieniem O d n o w y m i s j i, a więc tym, „w jaki sposób cały Kościół powinien przygotować się do misji i jakie nowe instrumenty — formy przekazu dzisiejszego posłuszeństwa misyjnego — powinny być zastosowane w celu zwiastowania Ewangelii, właśnie w poszczególnych punktach napięcia współczesnego społeczeństwa" (anglikański metropolita, ks. Lakdasa de Mel), uczestniczyło wielu znanych teologów, misjonarzy i osobistości kościelnych z całej Ekumenii. Dla informacji czytelników, kilka nazwisk niektórych z nich: prof. H. Berkhof (Kościół reformowany, Holandia), anglikański abp Yorku — Lord Coggan, past. H.F. Daniel (Kościół Indii Płd.), metropolita Lakdasa de Mel (bp Kalkuty) — człowiek obdarzony przez Boga, poza innymi

darami, wyjątkowym poczuciem humoru, co nie jest rzeczą zwykłą wśród chrześcijan a zwłaszcza wśród hierarchów, dr D. G. Moses (Zjednoczony Kościół Północnych Indii), bp L. Newbegin (anglikanin z Indii Płd.), metropolita Partenios-Aris (Grecki Kościół Prawosławny), past. Ph. Potter (metodysta z Jamajki), abp Simojoki (zwierzchnik Kościoła luterańskiego w Finlandii), dr J. V. Taylor (anglikanin, sekretarz londyńskiego towarzystwa misyjnego), dr J. Schütte (Kościół rzymsko-katolicki), o. T. Stransky (rzym.-kat.) i in.

Zabierając głos podczas debaty poświęconej Misji w świecie wielkich miast — past. H. Daniel powiedział m.in.: „Jeśli misja ma być wyrazem totalnego bytu Kościoła, to wówczas przede wszystkim laicy powinni zostać zmobilizowani jako »agenci Boga« do pracy nad humanizacją życia w wielkich miastach." Podobnie jak w innych sekcjach, tak i na terenie sekcji II doszło w Upsali do konfrontacji pomiędzy zwolennikami starych i nowych koncepcji teologicznych. W sekcji II ks. dr John Taylor odegrał podobną rolę, jak p. Birgit Rodhe (szwedzka luteranka z Malmoe) w sekcji VI, W poszukiwaniu nowych stylów życia. Dr Taylor wystąpił z oryginalną koncepcją syntezy przeciwstawnych kierunków teologicznych, proponując następujące rozwiązanie: „Pomiędzy kazaniem »Ewangelii nawrócenia« i kazaniem »Ewangelii odpowiedzialności społecznej« musiałoby dojść do syntezy, a nie do kompromisu. Ponieważ nikt nie może spotkać Boga w pustej przestrzeni, dlatego Kościół powinien »porządek dzienny świata« uznać za własny.

Dlatego to decyzja opowiedzenia się po stronie Chrystusa jest decyzją naśladowania. Tylko w wypadku, gdy naszym bliźnim służymy w pokorze, możemy zwiastować, iż wola Boga pełni się wśród naszych sąsiadów na tej ziemi."

Mieczysław Kwiecień

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

SPOTKANIA

LEKCJE Z DACHAU

Chyba nie można zrozumieć w pełni obecnego kryzysu w chrześcijaństwie zachodnim, i szczególnie wielkiej fali krytyki antykościelnej (która tam wzbierała już na długo przed „wybuchem" soborowym), jeśli się nie pamięta o dramacie lat hitlerowskich. Odkrycie po wojnie, jak dalece Kościoły niemieckie, świetnie przecież zorganizowane i przysłowiowo karne, zawiodły w czasach najjaskrawiej zbrodniczych w historii, było szokiem, którego skutki nie ustały aż po dziś dzień. Może nawet dziś dopiero osiągają swój punkt szczytowy w formie generalnego, niezwykle czasem skrajnego w swych oskarżeniach, zakwestionowania kościelnego chrześcijaństwa. Młodym i niemłodym już wcale buntownikom przeciw „Instytucji" chodzi w gruncie rzeczy o to, czy zasiedziałe tak czy inaczej w *status quo* i broniące tej zasiedziałości Kościoły oficjalne są w ogóle zdolne „wyznawać Ewangelię wobec świata", to znaczy zajmować jasne, moralne stanowiska wobec bieżących „świeckich" zjawisk. Są to zjawiska takie jak rasizm, jak imperializm, jak różne formy siania między ludźmi nienawiści czy ograniczania ich praw, a więc kwestie stwarzające fundamentalne konflikty moralne w codziennym życiu tysięcy wierzących i niewierzących. Jeśli z różnych przyczyn, takich jak względy samozachowawcze, czy formacja duchowo-intelektualna dająca w efekcie znieczulicę etyczną na wszystko co nie dotyczy wprost zakrystii albo szóstego przykazania, Kościoły zorganizowane nie są zdolne „wyznawać Ewangelii" w ten sposób, naprawdę aktualny i konkretny, to czy spełniają jeszcze swe zadania? Czy ich kult i nauczanie mogą być przekonywające? Czy można ufać, że nie zawiodą całkiem w jakiejś moralnej sytuacji granicznej? Która zresztą jest już „graniczna" i czy tylko wtedy godzi się i trzeba swe przeświadczenia elementarne „wyznawać"?

Takie mniej więcej pytania leżą, jak się zdaje, u dna bardzo wielu buntów współczesnych i choć ich bezpośrednie konteksty i przyczyny

są rozmaite i najczęściej całkiem dzisiejsze, to wyczuwalny jest wszędzie, jak niedopowiedziany uraz, szok doświadczeń w Trzeciej Rzeszy. Głębokie i zasadnicze załamanie zaufania, jakie te doświadczenia spowodowały, działa w krajach zachodnich do dziś dnia, także wśród ludzi młodych, tym bezwzględniejszych, że nie pamiętają już trudnych, nieraz złożonych okoliczności samych czynów czy ich zaniechań, a znają tylko — bilans ostateczny. Kościół polski miał to „szczęście", jeśli szczęściem to nazwać można, że nasz kraj, już od dwu stuleci, był najczęściej krajem krzywdzonym, i przeto łatwiej było, po ludzku biorąc, stawać po stronie spraw słusznych moralnie. Były one po pierwsze czytelniejsze, gdyż ich fałsz odbijał się od razu, by tak rzec, „na własnej skórze" kościelnej, a po drugie pokrywały się z interesami narodowymi. Byliśmy więc zwykle w sytuacji całkiem innej niż na przykład chrześcijanie Niemiec. To, że obecne trudności naszego katolicyzmu polegają głównie na rosnącym indyferentyzmie, a nie wyrażają się jak dotąd w ostrych reakcjach anty-kościelnych, ma prawdopodobnie, wśród wielu innych przyczyn i tę także, że Kościół w Polsce, za czasów niemieckich, nie zawiódł zaufania moralnego, tak jak to miało miejsce w tylu innych krajach.

Pamiętając, jak pamiętać się godzi, że na przykład liczba naszych duchownych w Dachau wynosiła 1773 (podczas gdy duchownych niemieckich było tam tylko 390), i że heroizm wielu naszych księży przeszedł do historii tych ciemnych lat, jako bezcenny dowód niezłomności prawdziwego człowieczeństwa, warto więc wracać czasem także do dziejów Kościołów w Trzeciej Rzeszy. Znając trudności, przed którymi wówczas stały i jako instytucje i jako jednostki, można nie tylko myśleć sprawiedliwiej o tamtych latach, lecz także krytyczniej oceniać to, co dzieje się w NRF dzisiaj, i co znowu musi napełniać troską. Można także — co nie mniej ważne — pojąć niejedno z całkiem współczesnych napięć w Kościołach i z moralnych postulatów, jakie coraz natarczywiej im się stawia. Być może rozumie się to wszystko nawet lepiej, czytając dzieje drugiej wojny, niż rozprawy teoretyczne o „mentalności getta" i o „świeckim chrześcijaństwie".

Z myślą o takich refleksjach właśnie zestawione zostały poniższe fragmenty tekstów z polskich i niemieckich materiałów. Wspomnienia Ojca Alberta Z. Urbańskiego (obecnie prowincjała karmelitów) z zapomnianej, bo niestety raz tylko, w r. 1945, wydanej broszury, są dokumentem życia naszych księży w Dachau, ich hartu ducha i ofiarności, a także, poprzez sam styl autora (który wprost o sobie pisze bardzo rzadko), spokoju umysłu i wrażliwości serca, które ocalić się jednak dało z całych lat piekła.

Ze znanej książki o duchownych w Dachau świeckiego publicysty

R. Schnabela wybrano parę refleksji ogólnych o stosunku Kościołów do polityki, oraz niektóre dane statystyczne zestawione przez autora po raz pierwszy w sposób całościowy i w oparciu o szeroki zestaw dokumentów.

Reimund Schnabel należał jako licealista do „Hitlerjugend", potem jednak przejrzał tak dalece, że został z czasem skazany na śmierć za „osłabianie obronności kraju" i po dwu latach pobytu w celi śmierci przewieziony do Dachau. Na terenie obozu był jednym z najaktywniejszych członków międzynarodowego tajnego komitetu oporu. W roku 1957 przeniósł się z Niemiec Zachodnich do NRD, gdzie obecnie mieszka.

Szkic pastora Karla Fischera o księdzu Wachsmannie ilustruje tragizm samotnego buntu człowieka, który ani nie mógł pogodzić się, w żadnej najmniejszej mierze, z hańbą moralną hitleryzmu, ani też znaleźć w swym środowisku oparcia dla przeciwdziałania mu w jakikolwiek konsekwenty sposób.

Oświadczenie Kościoła Wyznającego Niemiec z lipca 1945 roku jest dokumentem, który mówi sam za siebie. Powinien chyba być u nas znany. Pragnąć też należy, by nie poszedł nigdy w zapomnienie w Niemczech.

O. ALBERT Z. URBAŃSKI, KARMELITA: *DUCHOWNI W DACHAU* KRAKÓW 1945. (FRAGMENTY [1]).

TRZY OKRESY W DACHAU

W kilka miesięcy po objęciu władzy w Polsce, gestapo hitlerowskie zaczęło aresztować i zamykać duchownych, najpierw po klasztorach, lub okolicznych więzieniach, a następnie przewożono ich do najbliższych obozów. W połowie 1940 roku przeszło tysiąc duchownych polskich było już aresztowanych. Przewieziono ich wkrótce do obozów: Sachsenhausen, Buchenwald, Gusen i Oświęcim. Z czasem większość tych, co przeżyli znalazła się w Dachau. (...)

Powód aresztowania księży był nam wszystkim aż nadto oczywisty. Niżsi funkcjonariusze gestapo często sami dobrze nie znali istotnej przyczyny aresztowania poszczególnych kapłanów. Tak na przykład znany w całym Krakowie gestapowiec Siebert na pytanie brata Bertolda Majchra, kleryka oo. Karmelitów w Krakowie, za co został aresztowany, odpowiedział, że w tym celu, aby ci, którzy pozostali na wolności żyli w terrorze, lęku i niepewności. Dla

[1] Broszura ta w r. 1946, opatrzona pieczęcią dr Sehna w urzędzie Sądu w Krakowie przy ul. Grodzkiej, wraz z załączonym protokołem, w którym o. Urbański pod przysięgą stwierdził prawdziwość opisywanych w niej faktów i zdarzeń — została przesłana do Norymbergi jako „świadek".

Himmlera atoli była to walna rozprawa z Kościołem katolickim w Polsce, jako też niszczenie wszystkich ognisk polskości.

*

Całość obcokrajowców w Dachau przeżywała dwa różne okresy, odznaczające się wyraźnie innym traktowaniem więźniów. Pierwszy okres sięga od początku aż do Stalingradu, do czasu klęski i odwrotu Niemców na wszystkich frontach. Okres ten cechowały: brutalny rygor, bicie więźniów, szykanowanie ich, celowe mordowanie, zuchwała i nieopisana buta hitlerowców w stosunku do wszystkich więźniów, a wreszcie usiłowania wymuszenia podpisu na Volksdeutscha.

Drugi okres rozpoczął się z chwilą klęsk armii niemieckiej. Był to zwrot pod kątem 180° w życiu obozowym, zabroniono bić więźniów, pozwolono przesyłać paczki żywnościowe... Pozwolono nawet urządzić teatr poszczególnym narodowościom.

Te dwie zasadnicze różnice w pierwszym i drugim okresie życia obozowego w Dachau wpływały też odpowiednio na przeżycia duchownych tam żyjących. Jednakże w kolejach życia księży polskich w Dachau zarysowały się trzy wyraźnie różne okresy. Pierwszy to okres tak zwanych przywilejów. Trwał on pierwsze pół roku po przyjeździe z różnych stron przytransportowanych księży i innych duchownych do Dachau, a więc od święta Niepokalanego Poczęcia NMP w 1940 r. do września 1941 roku.

Drugi okres to przeżycia skutków stosowanego przez wszystkie władze obozowe rozkazu z góry, który brzmiał: *Alle Juden und Pfaffen müssen verrecken* (wszyscy Żydzi i klechy muszą wyzdychać).

Okres ten trwał od drugiej połowy 1941 roku aż do 1943 r., tj. do czasu rozpoczęcia się w całym obozie drugiego okresu, pozostającego pod znakiem Stalingradu.

Atoli i w tym czasie jeszcze często przypominano nam wyżej przytoczoną zasadę.

Trzeci okres trwał od Stalingradu aż do uwolnienia nas przez wojska amerykańskie w dniu 29 kwietnia 1945 r. W okresie tym dyscyplina obozowa rozluźniała się z dniem każdym, władze obozowe z rąk niemieckich więźniów politycznych przeszły powoli w ręce innych narodowości, przeważnie Polaków. Pod sam koniec tego okresu pozwolono nawet księżom znowu (jak w pierwszym okresie przywilejów) odprawiać Msze święte i uczestniczyć w nich. Było to tym bardziej paradoksalne, że przed trzema laty, gdyby któryś z księży odważył się uczynić znak krzyża, wówczas każdy blokowy czy izbowy miał prawo zbić go i skopać aż do utraty

przytomności lub życia, a ponadto miał obowiązek postawić go do karnego raportu na skutek czego czekała go kara chłosty lub powieszenia na związanych z tyłu rękach.

OKRES PRZYWILEJÓW

...Była to rzecz niezwykła, żeby bez karnego raportu ktoś był wezwany do tzw. Jourhausu (biura hitlerowców). Toteż wszyscy wyczekiwali powrotu ks. Prabuckiego, a gdy się ukazał, obstąpiono go natychmiast dookoła, słuchając niezwykłej i niespodziewanej wiadomości: „Jezus przyszedł do nas".

Oto na 26 bloku będzie kaplica, w której księża raz na dzień, przed rannym apelem, będą uczestniczyli we Mszy świętej, odprawianej przez ks. Prabuckiego. Pod najsurowszymi karami nie wolno będzie nikomu spoza izolowanych bloków księżowskich wchodzić tak do kaplicy, jak i na teren naszych odgrodzonych bloków. (...)

W kaplicy modliliśmy się i śpiewaliśmy pieśni polskie. Później jednak, z powodu zakazu śpiewania w języku polskim, pod melodię pieśni polskich podkładaliśmy słowa łacińskie, jako tłumaczenie tejże pieśni. Tak powstało polskie *Sub tuum praesidium* (Pod Twoją Obronę), *Dies laeta* (Wesoły nam dziś dzień nastał), *Omni die* (Dnia każdego) i inne.

Zmarły potem w Dachau były kanclerz Kurii lubelskiej, ks. Ochalski, przepięknie śpiewał litanię do Matki Boskiej w czterech melodiach, rozpoczynając ją na melodię Godzinek, a kończąc melodią „Boże coś Polskę". (...)

Podczas Mszy świętej, księża, dla braku czasu, brali drobne cząsteczki Hostii (przed Mszą) do konsekracji na dłoń, a kapłan odprawiający Mszę, w czasie przeistoczenia wszystkie konsekrował. Ks. Paweł Prabucki miał jeszcze dwóch rodzonych braci księżmi. Wszyscy byli uwięzieni w Dachau i wszyscy trzej tam zmarli, nie mogąc wytrzymać późniejszego mordowania księży w tym piekle hitlerowskim. (...)

*

W okresie „przywilejów" najbardziej śmieszną, ale też i dokuczliwą była ceremonia picia wina przez księży. Około godziny 10 rano, po wypiciu odrobiny czarnej kawy, a więc gdy byliśmy jeszcze na czczo, przywożono kilka skrzyń z winem. Jedną flaszkę przydzielano trzem księżom. Po rozlaniu w garnuszki, wszyscy musieli czekać na komendę, czynność ta bowiem odbywała się pod osobistą kontrolą „Rapportfuehrera". Ten, przechadzając się między stołami, strzelał piorunami z ócz, a ustami miotał przekleństwa, bo nie mógł zrozumieć skąd ci *Pfaffen* (klechy) mają korzystać tutaj z praw wyższych od niego. Gdy już wszyst-

kich skontrolował i przekonał się, że każdy ma w kubku wino, ryczał przeraźliwie: *Aussaufen!!!* (wychlać).

Po wypiciu następował drugi podobny rozkaz *Becher auf umdrehen*... (kubki w górę, obrócić dnem do góry!) Każdy, obracając filiżankę dnem do góry, musiał udowodnić, że rzeczywiście wypił zawartość w całości. Niektórzy bowiem nie chcieli pić, gdyż przy wielkim wycieńczeniu głodowym szkodziło: dostawało się zawrotów głowy.

I biada temu kto spóźnił się o ułamek sekundy. Biada, komu zadrgałaby ręka, czy kto by pozostawił niedopitą kropelkę! Nikt nie mógł swego kubka odstawić na potem ni obdarzyć nim kogoś innego. Nie. Rozkaz musiał być spełniony... na komendę!

*

Pewnego pogodnego popołudnia, gdy żaden z księży nic nie przewidywał, a niektórzy wybierali się do kaplicy na nieszpory, wpadł znany nam doskonale piesek Zilla a za nim i on sam, Lagerfuehrer Zill.

Kazał wszystkim księżom ustawić się w szeregi przed blokiem, a sobie, dla swej niskiej statury, postawić stołek. Wszyscy wyczekiwali z zapartym oddechem, co też powie. Najpierw kazał odłączyć się księżom niemieckim. Potem wzywał kilkakrotnie polskich księży, by przyznali się do przynależności niemieckiej i podpisali listę „Volksdeutschów": przecież wielu z nich służyło w armii niemieckiej podczas pierwszej wojny światowej! Gdy jednak, mimo ponawiania wezwań i zachęty, nikt się nie zgłosił, buta i złość teutońska zaczęły brać w nim górę i w największej złości i zapalczywości wołał: „Teraz ja was nauczę!"

Odtąd rozdzielono i przeniesiono księży niemieckich na osobny 26 blok, ten właśnie, w którym była kaplica, pozostałe zaś dwa bloki księżowskie, 28-my i 30-ty rozgrodzono i odtąd bloki nasze stały się *Arbeitsblocks* (blokami pracy). Pod najsurowszymi karami nie wolno było księżom polskim udawać się do kaplicy, wszystkie zaś brewiarze, książki do nabożeństwa, różańce, medaliki, krzyżyki i inne dewocjonalia należało natychmiast oddać, a u kogo by znaleziono coś z tych rzeczy, poza doraźnym wymiarem kary przez blokowego czy izbowego, podlegał jeszcze karze karnego raportu, czyli chłosty lub wieszania.

Wino, kakao, jak też większy przydział chleba zostały zniesione. W blokach polskich księży wprowadzono też na nowo zakaz wchodzenia w dzień do izb sypialnych. Natomiast wszyscy podlegali

regulaminowi maszerowania po placu apelowym od rana do południa i od południa do wieczora. (...)

*

Musiał to być naprawdę szczęśliwy dzień, gdy maszerujących bez wytchnienia po placu, wyczerpanych księży nie odwiedził pan Rapportfuehrer lub któryś z Blockfuehrerów. Albowiem skoro tylko któryś z nich pojawił się, wtedy dopiero zaczynała się zabawa i taniec. *Hinlegen, Auf! Hinlegen, Auf!* (padnij, powstań!) brzmiało nad naszymi półtrupami bez przerwy. Gdy już byliśmy porządnie zbrudzeni błotem lub kurzem, a jemu zdawało się, że *Pfaffen* jeszcze za czysto wyglądają, wtedy padał rozkaz *rollen*! (kulać się!), lub *hipfen!* (skakać w przysiadach). A gdy po tych ćwiczeniach *Sau-Pfaffen* wyglądali jeszcze zbyt mało zmęczeni, wtedy ów młody junak powtarzał aż się rozlegało w całym obozie: *Im Laufschritt Marsch, Marsch!* (biegiem marsz!). Nic też dziwnego, że maszerowanie to wyczerpywało bardziej niż ciężka praca, jeszcze gorzej było gdy przyszły jesienne deszcze. Toteż szeregi księży przerzedzały się z dnia na dzień.

OKRES DRUGI

W Dachau odbywały się „transporty inwalidów". Podlegali im również księża. Taki transport odbywał się w sposób następujący: Jeden z lekarzy obozowych, jakiś oficer esesmański, zasiadał na fotelu na otwartym miejscu, pod gołym niebem, a przed nim defilowali więźniowie rzędem, jeden za drugim, obnażeni do naga, uważając na skinięcie owego lekarza, który czynił diagnozę według wyglądu zewnętrznego więźnia i według własnego upodobania. Jego skinięcie, zwykłe sobie, takie od niechcenia, dla więźnia znaczyło śmierć albo życie. Ci, których ruchem ręki odsyłał na bok, przeznaczeni byli na ów „transport inwalidów". Byli to przeważnie wyczerpani głodem i nędzą życia obozowego, przez współwięźniów zwani często „muzułmanami". Byli jednak i ludzie zupełnie zdrowi i młodzi jak np. ojciec Cherubin Kozik, kameduła, ksiądz proboszcz Kiszkurno, ksiądz Liguda. Do „transportu inwalidów" zaliczano również automatycznie wszystkich tych, którzy przebywali w szpitalu jako pacjenci ponad cztery tygodnie, oraz po ukończonym 60-tym roku życia.

Każdy wiedział, że takim śmierć jest na pewno pisana. Odstawiano ich do łaźni, przebierano w najgorsze łachy i wysyłano na „transport" (...). Stan ludzi z „transportu" niech scharakteryzuje krótko fakt, że zachodziły tam wypadki ludożerstwa. Wśród trupów zmarłych podczas „transportu", niektóre miały obgryzione

łydki i golenie. Los tych, którzy nie zmarli w drodze też był przesądzony. Już po paru tygodniach rodzina więźnia z „transportu inwalidów" otrzymywała szablonową wiadomość: „Mimo kuracji, zmarł na zapalenie płuc lub na atak serca. Opieka lekarska nie zdołała go uratować". (...)

...Od wiosny roku 1942, wyżywienie w obozie stawało się jeszcze lichsze. Tylko brukiew i nic więcej. Wymaganie pracy pozostawało pod znakiem coraz większych żądań. Stąd więźniowie w tym czasie ginęli na tzw. podówczas w Dachau *Allgemeine Entkraeftigung* (ogólne wycieńczenie). Przeciętna waga normalnego mężczyzny wynosiła w tym stanie około 40 kg. W tym okresie zmarł mój przyjaciel, ojciec Michał Koza, z zakonu karmelitów, oraz drugi mój bliski kolega, ojciec Szymon Buszta. Ich ciała, jak tysięcy innych, zostały spalone w krematorium.

OKRES TRZECI

Fortuna kołem się toczy. Tym razem potoczyła się ona dla Niemców pod kątem 180°. Za Stalingradem poszła Sycylia, potem pękł wał atlantycki, nam w obozach serca rosły, a zapał Niemców topniał... Zobaczywszy, że alianci biorą nad nimi górę, spokornieli nie do poznania.

Zabroniono bez wyroku, to znaczy prywatnie, bić więźniów, pozwolono przysyłać paczki żywnościowe od rodzin, zniesiono beznadziejne maszerowanie po placu apelowym. Pozwolono również poszczególnym narodowościom urządzać przedstawienia teatralne, choćby narodowe.

Spośród występujących teatralnych zespołów artystycznych różnych narodowości, teatr polski zyskał sobie najwyższe uznanie rodaków, współwięźniów z Dachau. Chór i orkiestrę przygotowywał przez długie tygodnie z niezmordowaną energią prof. Kulawik (z Katowic). Przeważający procent występujących w chórze stanowili księża polscy z ks. Rojkiem na czele. Było to wszystko dla nas źródłem niezapomnianych nigdy wzruszeń, tęsknoty i miłości do utraconej ojczyzny. (...)

*

Poza naszym blokiem 28, który prawie do końca zamieszkiwali sami Polacy, były jeszcze bloki 16 i 18 blokami polskimi. Mimo surowego zakazu władz obozowych, staraliśmy się utrzymywać stale łączność z blokami Polaków. Wielu z nich nie otrzymywało paczek. Księża zaś w okresie trzecim otrzymywali prawie wszyscy. Dlatego powstała myśl dzielenia się, czym było można, z naszymi rodakami z szesnastki i osiemnastki.

Dzięki samorządowi w naszym bloku, realizacja tego była możliwa, i wnet pod kierownictwem byłych dyrektorów Caritasu, ks. Czaplińskiego, ks. Jasińskiego i innych została zorganizowana pomoc dla najbiedniejszych. Wieczorami widać było cichaczem wymykających się księży, przeważnie kleryków, między nimi brata Kajetana Ambrożkiewicza z zakonu oo. Kapucynów, zwanego powszechnie Kajtusiem, roznoszących chleb i inne artykuły żywnościowe na „bloki świeckie". Każda izba naszego bloku wspomagała różne bloki świeckie. (...)

*

Dawniej przyjęcie Komunii świętej było szczęściem nie mogącym być udziałem wszystkich codziennie. Zależało to od tego, czy komu udało się po znajomości otrzymać ułamek konsekrowanej cząsteczki Hostii z bloku 26, gdzie byli niemieccy księża, mający wciąż kaplicę. Cząsteczki w dalszym ciągu dzielono na kawałeczki, wielkości ziarnka pszenicy. Przyjmowano je zaś przeważnie na ulicy blokowej, rano przed apelem, a więc pod ochroną ciemności nocy.

Teraz niektórzy zdobywali się na odwagę odprawiania Mszy świętej w naszym bloku. Czujna straż pilnowała, a tymczasem w izbie mieszkalnej, wśród olbrzymiego tłoku, jeden z księży, siedząc przy stole w pasiastym ubraniu obozowym, używając do konsekrowania wina szklanki, odprawiał bardziej upragnioną wtedy Mszę świętą.

Krewni i znajomi, powiadomieni szyfrem, lub z domysłu, przysyłali nam w paczkach żywnościowych niezbędne części i przybory do odprawiania Mszy świętej. Z czasem zakrystyjka „Ojców Duchownych" na każdej izbie naszego bloku była choć miniaturowa, ale w zupełnym komplecie.

Gdy Amerykanie przełamali linię Zygfryda, wówczas hitlerowcy nie przeszkadzali nam już wcale w odprawianiu nabożeństw w czasie wolnym od pracy... Księża urządzali akademie, oratoria, kolędy itp. Duszą tych imprez był ks. Kazimierz Krzyżanowski. Chórem dyrygował ks. Gerard Mizgalski, twórca chóru księży w Dachau.

Oprócz księży katolickich byli na naszym bloku również duchowni innych wyznań, mianowicie prawosławni, protestanci i mariawici. Niemcy wszystkich bez różnicy nazywali *Pfaffen,* klechy.

Pod koniec przydzielono nam do polskiego bloku kilkunastu nowo przybyłych duchownych prawosławnych, Jugosłowian. Urządzali oni co niedzielę w naszym bloku nabożeństwa według ich obrządku, z przepięknym śpiewem starosłowiańskich melodii. Po-

nadto, na nasze zaproszenie, wygłosili referaty na temat stosunku Prawosławia do Kościoła katolickiego. (...)

*

W roku 1944, po zajęciu przez Rosjan znacznych terenów Polski, w obozie dachauowskim skończyło się otrzymywanie paczek. Nastał głód podobny do tego sprzed dwu lat.

Przychodziły w tym czasie do Dachau transporty ludzi z innych obozów, tak wyczerpanych, że trzeba było wprost z drogi przybyłych wnosić na łóżka, by po paru dniach lub godzinach z powrotem wywlekać zimne już zwłoki.

Niebawem w obozie dachauowskim wybuchł tyfus. Zamykano blok za blokiem. Izolowane bloki, mieszczące około 1000 niewolników każdy (a obliczone na mniej więcej trzysta osób), skazane były na zagładę. Nie tylko sami pacjenci umierali, ale również w ślad za nimi zarażali się i ginęli kolejno blokowi, izbowi, pisarze blokowi...

Wtedy księża ze swego bloku 28 mogli oglądać codzienne żniwo śmierci. Na jednym bloku 30, sąsiadującym z blokiem 28, umierało dziennie około 40 niewolników.

Księża, patrząc codziennie na wynoszone z sąsiedniego bloku zwłoki, byli świadomi swej bezsilności w niesieniu pomocy materialnej, lecz troszczyli się o stan dusz. „Żeby tak dostać się do nich i chociaż udzielić im wiatyku i Ostatniego Namaszczenia", myślał niejeden. Lecz czyż to nie szaleństwo? Przecież każdemu kto wchodził do tego bloku, wychodzić już nigdy nie było wolno... A wszyscy, bez wyjątku, po kilkunastu dniach zaledwie zarażają się i giną. Iść więc do nich, to znaczy narazić się na pewną śmierć, przeżywszy wszystko, tuż przed wyzwoleniem...

Lecz cóż znaczy śmierć ciała w porównaniu ze zbawieniem choćby jednej tylko duszy? Dlatego też kilku [2] księży zgłosiło się jednak dobrowolnie pójść na te bloki, objęte tyfusem i biegunką, zdając sobie sprawę, że wchodząc w bramy kwarantanny, żegnają się z tym światem. W rzeczy samej, wszyscy oni, z wyjątkiem ks. Kubicy, zarazili się, przeszli ciężki tyfus, a ksiądz Frelichowski i ojciec Hilary Januszewski swój obowiązek kapłański przypieczętowali śmiercią [3].

Na tych blokach charakterystyczne było ogólne pragnienie po-

---

[2] Dzisiaj wiadomo że trzydziestu dwu.

[3] Ks. Stefan Frelichowski, b. wikary z Torunia, był inicjatorem całej akcji i udało mu się przełamać wszelkie przeszkody formalne. Z trzydziestu dwu księży ochotników na blokach tyfusowych przeżyło — o ile autorowi wspomnień wiadomo — tylko dwóch.

jednania się z Bogiem... Kapłan jednak nie zdołał wszystkich zaopatrzyć. Bardzo trudno było wytrzymać w takiej izbie choćby jedną godzinę. Był tam okropny zaduch. Wśród żyjących bowiem leżały stale sztywne już zwłoki... Oprócz zaduchu trupiego, izbę przepełniał smród, pochodzący z wydzielin chorych na biegunkę. Sami chorzy nie mieli sił, by się podnosić i wychodzić do ustępu. A jeżeli nie miał ich kto wyprowadzić, to tym bardziej nie było nikogo, kto by sprzątał. Na mnie to tak podziałało, że w pierwszym dniu po wejściu na taką izbę odczułem fizyczne dygotanie nóg w kolanach i natychmiast musiałem wyjść, żeby nie zemdleć. Zaznaczam, że z natury nie jestem zbyt wrażliwy na te rzeczy, a przez przeszło cztery lata w obozach musiałem przyzwyczaić się do trupów jak górnik do węgla.

Rzeczywiście, na drugi dzień ani zaduch ani okropny widok dogorywających dookoła szkieletów ludzkich, w nie dającym się opisać brudnym stanie, nie robiły już na mnie takiego wrażenia, i potrafiłem przebywać wśród nich po kilka godzin dziennie. (...)

Po udzieleniu ostatniej posługi konającemu musiałem przechodzić, wsparty na kolanach i na dłoniach, do następnego. Zatrzymywałem się po pięć, dziesięć minut i posuwałem się dalej. Po osiemnastu dniach na owym bloku 30 zapadłem na tyfus plamisty. Było to w końcu lutego 1945 r. Przetrzymałem przeszło dwa tygodnie gorączki czterdziestu stopni. Jakiś lekarz, Francuz, dawał mi wtedy pięć razy zastrzyki na wzmocnienie serca. Po przetrzymaniu tyfusu i komplikacji, byłem słaby jak kilkumiesięczne dziecko. Na szczęście Amerykanie dość wcześnie przyszli, by mi gasnące życie na nowo rozbudzić i organizm do sił dawnych przywrócić.

Niczego nie żałowałem. Najważniejsze, że konającym podałem Chrystusa.

REIMUND SCHNABEL, *DIE FROMMEN IN DER HÖLLE, GEISTLICHE IN DACHAU* (POBOŻNI W PIEKLE, DUCHOWNI W DACHAU)
BERLIN 1966, UNION VERLAG (FRAGMENTY)

Dla zapewnienia tego, by państwo tolerowało jakąś grupę religijną i by wierzący byli dobrymi obywatelami, nie jest konieczne, aby ideologia państwowa odpowiadała w każdym punkcie doktrynie kościelnej. Na przykład w parlamentach i rządach współczesnych państw socjalistycznych ateiści i chrześcijanie współpracują. Koniecznym warunkiem takiej owocnej współpracy na wszystkich szczeblach jest jednak to, żeby elementarne zasady moralne wspólnot religijnych, które wierzący ma praktykować nie tylko w kościele, lecz przede wszystkim w codziennym praktycznym życiu, były zgodne z ogólnymi zasadami etycznymi, wyznawanymi przez

państwo. Jest więc logiczne, że wyznawcy naukowego socjalizmu mogą harmonijnie współpracować w wielu dziedzinach z chrześcijanami, bo humanitaryzm i miłość pokoju są zasadami uznawanymi przez obie strony. Oczywiście dla takiej współpracy jest poza tym konieczne, aby Kościół jako instytucja nie mieszał się do spraw leżących w kompetencji państwa, i aby państwo pozostawiało Kościołowi prawo rozstrzygania w kwestiach dotyczących wiary. Nie znaczy to jednak, że wierzący i szczególnie duchowni mają być w ogóle obojętni na to, co się dzieje w życiu publicznym, że mają „nie zajmować się polityką". Los wiernych, duchowieństwa i Kościołów w okresie hitleryzmu wykazuje ze wstrząsającą wprost jasnością, jak szkodliwe może się okazać takie nastawienie. (...)

Oba Kościoły Niemiec (ewangelicki i katolicki) utrzymywały oficjalne stosunki i prowadziły oficjalne pertraktacje z władzami nazistowskimi, przy czym w obu panowało przekonanie, że Kościoła dotyczą tylko sprawy natury bezpośrednio „kościelnej". Kościół katolicki, bardziej niezależny od rozbitych i z czasem bez reszty niemal upaństwowionych Kościołów ewangelickich, miał przy tym nastawienie znacznie konsekwentniej krytyczne (o czym świadczy dobitnie fakt, że wśród duchownych niemieckich w Dachau księża katoliccy stanowili 90,6%). I ono jednak płynęło głównie z tego, że Hitler nie dotrzymywał postanowień konkordatu odnośnie uprawnień kościelnych. Do dziś dnia wielu biografów duchownych ofiar nazizmu czyni wysiłki, by udowodnić, że ich motywy z tego tylko się wywodziły, że były „religijne", nie zaś „polityczne". W takiej sytuacji musiało być bardzo trudno i wiernym i przede wszystkim wszystkim księżom znaleźć właściwą postawę moralną i pójść, całkiem samotnie nieraz, za głosem sumienia. Jeśli mimo to znalazło się setki duchownych, gotowych cierpieć i ginąć w obozach i na szubienicach, to ich droga zasługuje na tym większe uznanie.

*

W Dachau przebywało łącznie 2771 duchownych. W tym: Polaków — 1773, Niemców — 390, Francuzów — 156, Czechów — 122, Austriaków — 105, Holendrów — 62, Belgów — 47, Jugosłowian — 46, Włochów — 29. Inne narodowości miały w Dachau po kilku księży każda.

Odsetek katolików wśród wszystkich duchownych w Dachau wynosił 93,8%. Protestantów było 4,9%, prawosławnych — 0,6%, greko-katolików — 0,2%, staro-katolików — 0,2%, mariawitów — 0,1%, braci czeskich — 0,1%, mahometan — 0,1%. Rabinów żydowskich nie przydzielano nigdy do grup duchowieństwa, i nie

zawsze byli nawet identyfikowani, tak że ich liczba nie jest w niniejszej statystyce wykazana.

Odsetek duchowieństwa zakonnego wśród wszystkich duchownych w Dachau wynosił 16,29%. Wśród duchownych polskich wynosił — 16,63%.

Przeciętny wiek w grupie duchowieństwa w Dachau wynosił 37,3 lat. Przeważał tak zwany kler niższy, to znaczy księża bez żadnych tytułów naukowych i kościelnych: proboszczowie, wikarzy i klerycy. Ich odsetek wynosił w całej grupie w Dachau 78,4%, a w grupie księży polskich — 81,65%. Odsetek duchownych w randze biskupów, metropolitów i prowincjałów wynosił dla całej grupy 0,2—0,3%, a dla grupy polskiej 0,1%.

Z ogólnej liczby 2771 duchownych do „transportów inwalidów" (o których pisze ksiądz Urbański), odesłano 337. Zmarło w Dachau 665. Rzeczywista liczba ofiar śmiertelnych jest jednak znacznie większa, bo statystyki R. Schnabela nie podają dalszych losów duchownych „ewakuowanych w nieznanym kierunku", ani też uwolnionych w dniu wkroczenia Amerykanów.

CHRISTLICHER WIDERSTAND GEGEN DEN FASCHISMUS
BERLIN, 1955, UNION VERLAG, WYD. ZBIOROWE

PASTOR KARL FISCHER O KS. A. M. WACHSMANNIE:

Dr Alfons Maria Wachsmann został w r. 1929 kapelanem studenckim w Greifswaldzie. Miał wówczas lat 23. Jego zalety osobiste zyskały mu szybko sympatię ogółu katolików. Był wszechstronnie uzdolniony, niezmiernie wrażliwy i impulsywny, uczynny tak dalece, że można go było oskarżać o brak rozsądku.

Nadszedł rok 1933 i zagarnięcie władzy przez Hitlera. Wachsmann, wychowany w atmosferze etyki i praworządności, zdał sobie natychmiast z przerażeniem sprawę, że Niemcy wpadły w ręce zbrodniarzy bez najmniejszych hamulców moralnych. Nie jest prawdą to, co twierdzą niektóre biografie, iż sprzeciwiał się narodowemu socjalizmowi z przesłanek czysto religijnych i „niestety zaniedbał przy tym ostrożności".

Oczywiście, że to, co się w Niemczech działo, było nie do pogodzenia z chrześcijańską etyką Wachsmanna. Poza tym jednak zdawał sobie sprawę z tego, co powinno było być jasne dla każdego polityka, że mianowicie każde naruszenie fundamentalnych zasad moralnych jest zarazem ciosem w same podstawy ładu społecznego. Jest jasne, że potępiał narodowy socjalizm z przesłanek religijnych o r a z politycznych. Miał przy tym porywcze, aktywne z natury usposobienie, namiętne pragnienie udzielania się innym i poczucie odpowiedzialności za swój naród, za dobro powszechne. Wszystko to sprawiało, że nienawidził nazizmu z podobną gwał-

townością z jaką Chrystus występował przeciw nikczemności faryzeuszy.

To, co wskutek tego wszystkiego nastąpiło, nie było — jak chcą pewne biografie — lekkomyślnym lekceważeniem potrzeby ostrożności, tylko tragicznym, desperackim usiłowaniem znalezienia towarzyszy dla aktywnej walki. Los Wachsmanna był podobny do losu wielu innych osamotnionych bojowników oporu. Patrzyli oni ze zgrozą, jak powstaje i umacnia się system, który był zbrodniczy, a dlatego że zbrodniczy, również obłędny politycznie. Wiedzieli, tak jak winien był wiedzieć każdy rozsądny człowiek, że musi on prowadzić Niemcy do przepaści i katastrofy. Wachsmann szukał więc więzi z podobnymi sobie, przekonany, iż całe to monstrum na glinianych nogach powinno być jak najprędzej obalone, choćby siłą. Szukał towarzyszy wśród studentów, ale ich nie znalazł. Wszyscy wiemy o tragicznym odkryciu owych lat, które wykazały, że walka z faszyzmem nie znajdowała prawie wśród niemieckiej młodzieży zwolenników, że młodzież ta, upajana wojenną propagandą, szła po większej części na lep rojeń o nowej epoce wszechpotęgi Rzeszy. Wachsmann szukał więc bliskich ludzi w swej parafii. Nie znalazł ich także. Wszyscy, jak się zdawało, byli raczej „przeciwni Hitlerowi", ale wręcz nadgorliwi w ostrożnościach, i w gruncie rzeczy całkiem zdecydowani nie narazić w najmniejszej mierze osobistego bezpieczeństwa dla „politycznych ideologii", które, nieprawdaż, nie były właściwie ich sprawą. Wachsmann szukał dalej wśród konfratrów. I tutaj wielu było „przeciw", ale ludzi zdecydowanych na konsekwentne przeciwstawianie się zbrodni znów nie znalazł, nie znalazł ich nigdzie.

Tak więc przyszło to, co przyjść musiało. Został całkiem samotny w gigantycznej i beznadziejnej walce z przeciwnikiem, mającym w rękach absolutną przewagę techniczną, broń zmonopolizowanej propagandy, i barbarzyńskich, godnych Dżingis Chana, praktyk, w których stosowaniu celował. Wachsmann nie miał żadnych kontaktów ani z postępowymi środowiskami robotniczymi, ani z wojskowymi kołami opozycji, ani z więźniami czy robotnikami polskimi. Wiedział, że walczy na straconym posterunku, i to załamało go jako duszpasterza. Wycofał się z parafialnego środowiska, przede wszystkim ze środowisk studenckich, które przeszły, z rozwiniętymi sztandarami, na stronę wroga. Przekazał czynności pariafialne wikarym, sam zaś zakopał się w książkach i całymi godzinami słuchał zagranicznego radia. Próbował jeszcze jakichś kontaktów, sondując już na ślepo, to sprzedawcę gazet, to kelnera, to znów listonosza... Już potem oświadczyć miał z goryczą wikaremu Foersterowi, że zdradzony został tylko i wyłącznie przez bliskich ludzi, przez tych, którym okazał pełne zaufanie.

Kto był sam w ruchu oporu, ten rozumie to, czego wciąż nie pojęło tak wielu współwyznawców i konfratrów Wachsmanna: że w panujących wówczas okolicznościach tradycyjne zajęcia duszpasterskie musiał odczuwać jako coś, co rozmija się całkowicie ze sprawami najważniejszymi, z problemami moralnymi, które były wtedy jedynie istotne, a także nie cierpiące zwłoki. Nigdy wszak, w ciągu dwu tysięcy lat, nie były deptane tak jawnie i tak powszechnie fundamentalne zasady Ewangelii. Cóż miał mówić Wachsmann ludziom, którzy wciąż wypełniali kościół, wciąż przychodzili na Mszę w niedzielę, nie widząc nawet nic zdrożnego w tym, że popierają praktyki i tezy, stanowiące dokładną odwrotność chrześcijaństwa? Nie rozumiał też z pewnością, podobnie jak inni chrześcijanie z ruchu oporu, wielorakich taktyk i zabiegów Kościołów, mających na celu pojednawcze układy z hitleryzmem. W jego odczuciu możliwa była tylko walka. W tej walce jednak był całkiem sam.

Wachsmann został aresztowany 23 czerwca 1943 r. Musiało to mieć jakiś związek z tak zwaną „aferą szczecińską", która pociągnęła za sobą wiele ofiar wśród duchowieństwa. Akta jego sprawy jednak znikły, a szkoda, byłoby bowiem interesujące dowiedzieć się, kto z jego przyjaciół, współwyznawców i konfratrów składał zeznania, które miały zaprowadzić go na szubienicę.

Nie ma powodu taić, że — przez swą ogromną wrażliwość — przechodził w czasie uwięzienia szczególnie ciężkie cierpienia i załamania. Wikary, który jechał obok niego w czasie transportu do Berlina, twierdzi, że „całkiem stracił głowę i tylko szlochał spazmatycznie".

W ciągu miesięcy, które dzieliły go jeszcze od śmierci, doszedł jednak do godnej podziwu dojrzałości wewnętrznej. Nie miał w sobie nic z ascety, nic z męczennika. A jednak zdołał uznać i przyjąć wolę Boga, którego prawo wiodło go oto na śmierć, śmierć ofiarną za grzechy świata. Taka rola nie mogła mu przyjść łatwo. Nie nawykł do bólu, do wyrzeczeń. Cierpiał niewymownie, szczególnie widząc jak jest porzucony, odepchnięty przez wszystkich. Pisał 15 sierpnia 1943: „Ani słowa odpowiedzi z Berlina na mój list. I pomyśleć, że to nie dla siebie przecież, to dla innych szedłem w to wszystko. Został naprawdę już tylko Bóg i modlitwa".

Przewieziono go w końcu do Tegel, gdzie noc w noc przeżywał straszliwe wówczas bombardowania. Pisał jednak: „Mimo całego tego naporu niebezpieczeństwa, stałem się spokojniejszy. Czytam teraz *Naśladowanie Chrystusa*. Wierzę, że Bóg będzie miłosierny".

W czasie przerwy w komedii oficjalnego „procesu", ks. Foerster rozmawiał chwilę z Wachsmannem. Był już w nim spokój czło-

wieka, który zakończył obrachunki z życiem. Właśnie wtedy powiedział: „Najwięcej boli mnie wciąż jeszcze to, że donosili na mnie tylko ludzie, którym w pełni zaufałem. Ale jak kiedyś będziesz wolny, nie pociągaj za to nikogo do odpowiedzialności. Nie chcę, żeby ciągnął się dalej siew nienawiści".

Ostatni list Wachsmanna nosi datę 21 lutego 1944. Pisze w nim do swej siostry: „Kochano Minko. Mam umrzeć dziś o trzeciej. Przyszła więc chwila, którą Bóg, w swej wiecznej miłości, wyznaczył dla mnie. Za godzinę przejdę w Jego Królestwo. Wydałem Mu się już całkiem, bezwarunkowo... Więc jeszcze tylko to przejście przez wąską bramę do domu".

GUENTER HEIDTMANN (HERAUSGEBER), *HAT DIE KIRCHE GESCHWIEGEN*? (CZY KOŚCIÓŁ MILCZAŁ?)
BERLIN 1964, LETTNER-VERLAG, 3. ERWEITERTE AUFLAGE

SŁOWO BERLIŃSKIEGO SYNODU KOŚCIOŁA WYZNAJĄCEGO DO GMIN I PROBOSZCZÓW, BERLIN, DNIA 31 LIPCA 1945

W historii naszego narodu nadszedł punkt zwrotny. W tej przełomowej chwili, Synod Kościoła Wyznającego spogląda wstecz, na walkę, którą ma za sobą, prosząc Boga, by zechciał obdarować nas wszystkich w Kościele, i w całym kraju rozeznaniem i gotowością, jakich nam trzeba do prawdziwego nawrócenia i odnowy.

Państwo narodowo-socjalistyczne wyparło Słowo i Prawo Boga z życia publicznego i zarazem wypchnięty został spomiędzy nas Pan Nasz, Jezus Chrystus, którego błogosławieństwem żył nasz naród przez setki lat. Prawo państwa do stosowania przemocy zostało nadużyte, zniszczono moralność, praworządność, wychowanie i oświatę, przykazania boskie były raz po raz odrzucane ze wzgardą. Wszystkie te zjawiska są wymownym znakiem tego, że rewolucja narodowo-socjalistyczna, wbrew swemu samochwalstwu, nie była wydźwignięciem w górę, a przeciwnie, mimo wszystkich pozornych sukcesów, okazała się upadkiem i rozkładem. Lud Reformacji stał się dla całego świata budzącym zgrozę przykładem dechrystianizacji, przeraźliwym przybytkiem anty-chrześcijaństwa i anty-misji.

W takiej więc sytuacji Słowo Boga wzywa nas do czynienia pokuty. Nasz naród, składający się w 90% z ochrzczonych chrześcijan, zezwolił, z bardzo małym tylko oporem, na wykorzenienie z jego życia i kultury wszelkich znamion Tradycji ewangelicznej. Jest to fakt głęboko haniebny dla nas, Niemców. Kościół oficjalny okazał się ślepy i głuchy wobec ataków totalitaryzmu i jego ideologii. Jego postawa stała się w ten sposób zdradą wszystkiego, czym jest prawdziwy Kościół Chrystusa. Proboszczowie i członkowie gmin, którzy całkiem uchylali się od walki, muszą dziś zdać

sobie sprawę, że zawiedli swój Kościół i swój naród i są współwinni naszej zguby. Aż nadto często zwykły strach ludzki maskował się poczuciem odpowiedzialności za Kościół, czy też za państwo i naród, używano nawet słów z Biblii, by zmazać nagą prawdę — wbrew jasnym przykazaniom boskim — składano hołd ludzkiej przemocy.

Niestety, również Kościół Wyznający nie był bez winy. Wprawdzie świadectwo słowa, czynu i cierpienia wielu sióstr i braci zapisało się licznymi znakami oporu przeciw totalitarnym zakusom, lecz i my uwłaczaliśmy świętej sprawie, którą nam Bóg powierzył, przez nasz brak jednomyślności, brak odwagi myśli i czynów, przez obstawanie przy starych drogach, gdy było to już fałszem. Nie dostawało nam wiary, że przedziwne sprawy Boże dziać się istotnie mogą w naszych czasach, że Bóg działa na nas i poprzez nas.

To, co wycierpieliśmy i co zdołaliśmy zdziałać na naszej drodze oporu, jest w zestawieniu z wszystkimi tymi faktami bardzo małe. Nie możemy zarzucać sobie, że byliśmy zbyt radykalni, lecz wręcz przeciwnie: wielu spośród nas musi przyznać, że milczało w obliczu terroru, choć należało mówić i to głośno.

Pokuta, jakiej Bóg od nas żąda, nie może znaczyć tylko, że uznamy tak czy inaczej występność narodowego socjalizmu i bierną współwinę chrześcijaństwa w Niemczech. Ważniejsze jest, byśmy korząc się przed wzrokiem Boga, dostrzegli bezbożność i nieprawość, które sprawiły, że nasz naród mógł nie dostrzec na czas grożącego mu niebezpieczeństwa i że nie przeciwstawił mu się prawie wcale. Trzeba nam cofnąć się daleko w głąb naszej duchowej historii, by uświadomić sobie, czemu daliśmy się zwieść tak łatwo. Musi istnieć jakieś bardzo dawne już zwichnięcie w naszym rozwoju, które sprawiło, że w godzinie próby zawiedliśmy zupełnie.

Czując cały ciężar biernej winy chrześcijaństwa, jaki stał się naszym brzemieniem, jesteśmy tym bardziej wdzięczni Bogu i Panu za to, że mimo całej zewnętrznej i wewnętrznej niemocy swego Kościoła dał mu jednak szansę rozpoczęcia na nowo. Tą szansą jest właśnie zrodzona w ciemnych czasach walka o jego charakter i zadanie.

Walka o właściwe rozpoznanie Bożej woli i o jedynowładztwo Chrystusa w Jego Kościele, wbrew wszelkim atakom z wewnątrz i z zewnątrz, pozwoliła nam wejrzeć w niezmierzone głębie boskiego Słowa, przede wszystkim starotestamentowego Słowa pokuty i zbawienia. Zostaliśmy obdarowani pokoleniem młodych teologów, przenikniętych na wskroś poczuciem odpowiedzialności za Kościół.

Służba boża, czyli nabożeństwo stało się w wielu gminach na powrót żywym ośrodkiem życia. Ugruntowało się nowe rozumienie chrztu i wieczerzy eucharystycznej, w duchu Reformacji. Gminy tymczasowe, które odzieliły się od oficjalnych, by strzec czystości wyznania, stały się ośrodkami krystalizacji odnowy Kościoła. Nasze, powstałe w czasie wojny, Rady Braterskie dały wzór nieskrępowanego biurokracją kierownictwa Kościoła, które stara się służyć naprawdę po bratersku...

Wyznajemy więc z wdzięcznością, że Bóg i Pan pobłogosławił nasz nowy początek, mimo że był zrodzony na dnie słabości. Teraz trzeba nam przeto zacząć na nim budować.

opracowała **Anna Morawska**

MŁODZI USA
CZYM ŻYJĄ, CO MYŚLĄ, CZEGO CHCĄ

Pierwszy tydzień studiów pierwszoroczniacy w Harvard, Chicago i w wielu innych uniwersytetach amerykańskich spędzają zazwyczaj stojąc w kolejkach do zapisów, rozpakowując kufry, lokując się i wymieniając współlokatorów, a także unikając, jak się tylko da, wszelkich „oficjalności".

Tymczasem w tym roku w Kolumbii było całkiem inaczej. Radykałowie z SDS (Students for Democratic Society) wzięli od razu młodszych kolegów pod opiekę. Najpierw odbyło się zwiedzanie akademickiego miasteczka „czerwonym szlakiem" — pokazano pierwszoroczniakom nowe okna pancerne w urzędzie rektora, wyjaśniono, jak należy wdzierać się do budynków administracji, kiedy drzwi są zamknięte. Następnie przeprowadzono sąd na niby nad rektorem uniwersytetu w Kolumbii, Andrew Cordierem, którego rolę grał przewodniczący SDS, 21-letni Mark Rudd. Cordier został okrzyknięty „winnym zbrodni przeciw ludzkości". Po południu SDS patronowała wiecowi strajkujących studentów, a wieczorem zebraniu pierwszoroczniaków. Następny dzień rozpoczęła demonstracja przed gmachem sądu, po południu zaś odbył się marsz Broadwayem z okrzykami „Ho-Ho-Ho-Chi Minh, strajk w Kolumbii musi zwyciężyć". Chodziło o ponowne przyjęcie na studia Marka Rudda i dwunastu innych, zawieszonych jeszcze na wiosnę. W końcu doszło do walki ze służbą porządkową osiedla akademickiego, która trwała aż do chwili zakończenia zapisów wieczorem. W kilka godzin później około 400 studentów z czerwoną flagą wdarło się przemocą do jednego z budynków, i dokonało uroczystego otwarcia inauguracyjnego posiedzenia International Assembly of Revolutionary Student Movements. Po zakończeniu zebrania studenci opuścili salę spokojnie.

Skąd ten zamęt już od początku roku? Jeszcze na wiosnę zachwiana została struktura większości uniwersytetów amerykańskich. W ciągu miesięcznego zaledwie strajku, studentom Kolumbii udało się całkowicie unieruchomić uniwersytet. Dopiero w czasie wakacji, kiedy zapanował spokój, wykładowcy przy pomocy studentów zabrali się do przebudowy swoich uczelni.

Wprowadzili nowe wykłady, (m. in. dla Murzynów z historii Afryki), utworzyli studenckie komisje dyscyplinarne, rozważali formy zwiększenia udziału młodzieży w decyzjach dotyczących jej nauki i życia.

W tym samym czasie osiem tysięcy studentów udało się do Chicago na wielką demonstrację przeciwko wojnie w Wietnamie. I tam właśnie razy policyjnych pałek zapoczątkowały nowy rok akademicki.

„W zeszłym roku nie rozmyślałem zbyt wiele nad polityką. Byłem wielbicielem E. McCarthy'ego, gotowym iść za nim do piekła. Chicago było najstraszniejszą rzeczą, jaką oglądałem w życiu. Chciałem zdziałać coś w polityce, i już przy pierwszej próbie i ja i moi przyjaciele dostaliśmy kopniaka". Tak mówił jeden z pierwszoroczniaków z Wisconsin. Chłopak ten zapisał się też natychmiast do SDS. Inna studentka powiedziała: „Po tym, co widzieliśmy na ulicach Chicago, naszym obowiązkiem jest uświadomić wszystkim, co się stało, próbować poruszyć wszystkich. Musimy znaleźć jakąś drogę protestu".

Odwiecznie wiadomo, że w naturze młodości leży niecierpliwość, protest, dążenie do wstrząsania i burzenia zastanego porządku. Wielu ludzi w Stanach uważa, że uniwersytet powinien stawiać na tę cechę młodzieży, uczyć młodych przemyślanego protestu, konstruktywnej formy krytyki społecznej. Sądzi się, że gdyby studenci nie chcieli zawsze kwestionować wszystkiego od początku, a uniwersytety przestały w kwestionowaniu pomagać, to społeczeństwo jako całość poniosłoby z czasem całkowitą porażkę. Nowy radykalizm jednak, generalnie potępiający cały obecny system społeczny, i stosujący taktykę prowokacji, wystawia niewątpliwie ten amerykański „artykuł wiary" na próbę niezwykle ciężką. Burzliwe wydarzenia w Kolumbii i na ulicach Chicago wyzwoliły lawinę pełnych niepokoju pytań na temat życia politycznego Stanów: Kim są ci dysydenci? Ilu ich jest? Dlaczego protestują i co mają na celu?

Obserwatorowi wydarzeń towarzyszących rozpoczęciu roku szkolnego w środowiskach akademickich nasunie się kilka interesujących spostrzeżeń — pocieszających może dla tych, którym zmiana wydaje się organicznie związana z samym istnieniem społeczeństwa, raczej przerażających dla tych, którzy miłują spokój i ustalony ład społeczny. Otóż po pierwsze jest rzeczą pewną, że przytłaczającą większość we wszystkich prawie uniwersytetach amerykańskich stanowią wciąż studenci zainteresowani przede wszystkim sportem, współżyciem z kole-

gami, miłością, sexem, postępami w nauce czy zdobywaniu sobie pozycji w społeczeństwie, a nie reformowaniem kraju lub choćby własnych uczelni. Ale jest także prawdą, że szeregi zbuntowanych ciągle rosną, i to zarówno w wielkich centrach akademickich posiadających już starą tradycję w społecznym zaangażowaniu, jak i w spokojniejszych ośrodkach akademickich. W ruchliwych studenckich miasteczkach SDS i Peace and Freedom Party stały się magnesem dla tych wszystkich, którzy czują się wyalienowani z panującego porządku społecznego. Jak powiedział jeden z przywódców ruchu studenckiego w Bostonie, Howard Zinn: „Wydarzenia tego roku wywołały skutek o rozmiarach kataklizmu, którego nie jesteśmy w stanie zmierzyć. Wszystkie tradycyjne założenia dotyczące amerykańskiego systemu politycznego, które jeszcze kilka lat temu były kwestionowane właściwie jedynie przez grupkę SDS, dziś, po Chicago, są kwestionowane przez tysiące". I dalej: „Chodzi teraz o to, aby skrajni radykałowie usilniej próbowali konfrontować z innymi swoje poglądy, żeby umiarkowani bardziej sprzyjali radykalnym (...) Od tego, czy umiarkowani będą aktywnie wspierali radykalnych, zależą nasze osiągnięcia".

Nie wydaje się wcale, aby umiarkowanych odstraszało podejrzenie, iż nowy radykalizm jest opanowany przez komunistów. Krzyk, podniesiony przez niektórych działaczy i przedstawicieli władz policyjnych, jakoby buntownicy byli inspirowani przez wrogie potęgi, jest zupełne bezpodstawny. Radykalni przywódcy, w stylu Toma Haydena, mogą sprawiać czasem wrażenie, że są inspirowani z zewnątrz. W rzeczywistości jednak wystawiają oni do wiatru zarówno władze Kolumbii jak i policję w Chicago. Nie jest też wcale prawdą, że to SDS kieruje wszystkimi akcjami zbuntowanych studentów. Są one przeważnie wynikiem zbiegu wydarzeń i sytuacji, a nie planowych instrukcji jakichkolwiek organizacji. Sam SDS jest ruchem „niezwiązanym", bez żadnych stałych form organizacyjnych. Jest nawet na ten temat charakterystyczne studenckie powiedzonko „Nikt nie jest w stanie przechwycić SDS, bo nigdzie go nie można znaleźć".

Nawet jeżeli długowłosi, obwieszeni błyskotkami i amuletami, buntownicy są po prostu dziećmi swojej epoki. Widzą niesprawiedliwość i zakłamanie społeczeństwa, oskarżają je o nadużywanie władzy, o Wietnam, o haniebne traktowanie Murzynów. W ostatnich latach coraz szerzej angażują się politycznie. Można ich znaleźć we wszystkich politycznych ugrupowaniach amerykańskich.

Na skrajnej lewicy znajdują się tzw. „yippies" (Youth International Party). Yippies traktują politykę niepoważnie, a i sam udział w ruchu jest dla nich głównie dobrym zgrywem. Liczą zaledwie kilka tysięcy członków. Yippies wyznają politykę absurdu. Niestety, policja w Chicago potraktowała ze śmiertelną powagą wszystkie ich fantastyczne plany (np. projekt przejęcia lotniska). Ruch ten skupia wokół siebie

najdzikszych buntowników. Ich przywódca, Jerry Rubin, oświadczył „Uniwersytet tylko ogłupia i rozmiękcza ludzi. Zmusza ich do wkuwania różnych nikomu do niczego niepotrzebnych idiotyzmów. Tak samo ma się sprawa ze społeczeństwem. Wysyłałbym studentów nie do szkół, ale do fabryk, tam nauczyliby się z pewnością więcej. Uniwersytet jest nam niepotrzebny, nie rozumie ani tragedii rewolucji murzyńskiej, ani przykładu rewolucji Fidela Castro, ani problemu narkotyków, ani niebezpieczeństw nadmiernego posiadania i wolnego czasu. O wiele lepsze byłyby szkoły na ulicach".

SDS jest poważniejszym ruchem studenckim. W zeszłym roku liczył ponad 35 000 członków. Głosi zasadę „demokracji uczestniczącej" w której każdy miałby bezpośredni udział we władzy. Ideologia taka posiada ogromną siłę przyciągania, szczególnie wobec ostatnich wydarzeń, toteż szeregi SDS ciągle rosną. Nie precyzuje się tam ostatecznej wizji przyszłego świata: „co zrobilibyśmy, gdyby dziś spełniono nasze żądania? Jutro zażądalibyśmy spełnienia następnych".

Oto zebranie SDS na początku roku akademickiego w Harvard. Młodzież obwieszona dzwonkami i świecidełkami. Pierwszoroczniacy przyszli zapoznać się z taktyką dalszej walki po wydarzeniach w Chicago. Jeden z absolwentów uniwersytetu, w czerwonej chuście proponuje generalny atak na uczelnię. Podziemne pismo „The Old Mole" drukuje właśnie artykuł o tym, że uniwersytet jest w stanie pokryć koszta bezpłatnej nauki dla ubogich studentów. Młodzież domaga się by SDS poparł tę sprawę. Ktoś woła: „Dlaczego wciąż nie stawiamy żądań naprawdę radykalnych? Dlaczego nie domagamy się, by Harvard oddał 1/3 swoich aktywów Murzynom na utworzenie własnej uczelni?" Zebranie, jak większość zebrań SDS, kończy się ogólną kłótnią.

Inne grupy, obok SDS, nie są już tak bardzo związane z życiem na campusie. National Mobilization Committee to End the War in Vietnam jest jakby przedłużeniem SDS poza miasteczko akademickie. Przywódca tej organizacji, Rennie Davis, mówi: „Nasz system polityczny pozbawia praw obywatelskich ogromną część społeczeństwa amerykańskiego, przede wszystkim Murzynów i młodzież. Chcemy, aby nowe siły polityczne zburzyły instytucje blokujące nam dojście do uczelni, do rządu, do związków zawodowych i organizacji gospodarczych". Pewną popularnością w środowiskach studenckich cieszy się też promaoistowska grupa „Progressive Labor". Maoiści chcą wciągnąć studentów do ruchu robotniczego twierdząc, że tylko stamtąd wyjść może prawdziwa rewolucja. Głoszą więc ideologię konkurencyjną do przekonań młodzieży z SDS, dla której jedynym sposobem zradykalizowania społeczeństwa jest zmiana uniwersytetu w arenę walki rewolucyjnej. „Młodzież studencka jest bazą wszelkich poczynań rewolucyjnych. Studenci nie posiadają w społeczeństwie żadnych uprawnień i dlatego najostrzej dostrzegają zło i niesprawiedliwość w Ameryce. Młodzież jest najbardziej

twórczą częścią społeczeństwa, w przeciwieństwie do starego pokolenia, głoszącego wciąż te same slogany na temat systemu, który już dawno nie ma z nimi nic wspólnego", oświadczył jeden z członków SDS.

Ogromnie interesujące są też nowe organizacje studentów murzyńskich. Młodzi Murzyni chcą walczyć o swoje prawa: „Interesuje mnie oczywiście kwestia zakończenia wojny w Wietnamie, ale niechże demonstrują w tej sprawie biali. Dla mnie o wiele ważniejszy jest problem wyzwolenia Murzynów w moim kraju", mówi czarny absolwent socjologii w Howard.

Oprócz tego, wśród studentów reprezentowane są wielkie partie: Demokratyczna i Republikańska. Chociaż ich członkowie przewyższają liczebnie skrzydło radykalne (liczą 140 i 150 tysięcy członków), ich wpływy nie wydają się bardzo duże.

W pierwszym dniu zapisów na uniwersytecie w Illinois, studenci murzyńscy zabarykadowali się w budynku Student Union. Około 240 osób aresztowano. Tydzień wcześniej obrzucono bombami budynek ROTC w Berkeley. Był to już czwarty w tym roku wypadek rzucania bomb przez studentów. Coraz częściej młodzież sięga do stosowania przemocy, chwyta się każdego pretekstu, aby prowokować władze. Grupy studentów powiewają czerwonymi flagami przed nosem policji, wykrzykują obelgi, chwalą głośno Viet-Cong. Chodzi im o sprowokowanie brutalnej reakcji, która jednocześnie objawi „prawdziwą naturę" systemu politycznego USA. Część studentów uważa jednak, że te same skutki można osiągnąć innymi sposobami, niekoniecznie metodą gwałtu. W każdym razie młodzież akademicka została rozbudzona politycznie. Dokonały tego wojna w Wietnamie, powstania murzyńskie i ostatnie wypadki. Przepowiada się obecnie rosnące zaangażowanie polityczne w środowiskach studenckich. Jednocześnie rośnie wyobcowanie młodzieży w osiedlach uniwersyteckich. Studenci czują się bezpodstawnie odsunięci od zarządzania uczelnią, zaniedbywani przez wykładowców, opuszczeni przez asystentów, zajętych robieniem kariery naukowej, dokucza im brak potrzebnych podręczników, przetłoczone sale wykładowe i wiele innych grzechów współczesnych uczelni. Są rozgoryczeni traktowaniem ich jak bezwolnych przedmiotów, uważają uniwersytet za kombinat, taśmowo produkujący roboty. „Jestem gotów pójść za czymkolwiek, co tylko będzie miało jakieś znaczenie. Musimy zmienić to społeczeństwo. Ameryka jest krajem nienormalnym, nikt tutaj nie może w pełni realizować swoich możliwości".

Większość amerykańskich uniwersytetów jest obecnie szczególnie podatna na ataki młodzieży. Długie lata pogardliwie-władczego stosunku do studentów stworzyły przepaść, dziś już nie do przebycia. Dlatego wystarczyło zaledwie dwustu zbuntowanych radykałów, aby przestał funkcjonować cały, liczący osiemnaście i pół tysięcy słuchaczy, uniwersytet w Kolumbii.

Obecnie próbuje się zaradzić tym problemom. Na uczelniach amerykańskich odbywają się otwarte dyskusje nad nadchodzącymi wyborami, na wielu uniwersytetach wywieszono listę wykładów: po jednej stronie studenci wpisują wykłady przez siebie „zamawiane", a po drugiej profesorowie wpisują swe nazwiska przy tych, które chcieliby wygłosić. Chodzi o to, aby wykładowcy, obracający się dotąd głównie w sferach teorii, mogli łatwiej znaleźć wspólny język z młodzieżą, dla której najistotniejsze są praktyczne problemy współczesnego świata.

Trudno przewidzieć, jak potoczą się dalej wydarzenia na uniwersytetach amerykańskich. Istnieje bowiem kilka możliwości — prezydentura Nixona prawdopodobnie sprawi, że opinia publiczna będzie skłonna poprzeć bardziej brutalne tłumienie studenckich buntów. Wtedy coraz więcej wyalienowanej młodzieży będzie wstępować do SDS. Możliwe też, że coraz szerzej będzie się rozwijał ruch politycznego protestu i politycznych demonstracji. Protest ten, wyrażający się w przejmowaniu budynków uczelni i administracji przez studentów, będzie przybierał na sile, w miarę jak młodzież coraz ostrzej będzie sobie uświadamiała otaczające ją uwielbienie dla rzeczy i poniżanie człowieka. „Chcemy pokazać, jak powinno wyglądać społeczeństwo, tworząc nowe instytucje wewnątrz starych, tworząc nowe zasady współżycia, nowe grupy, nowe wspólnoty".

Według obliczeń jednego z socjologów amerykańskich, w czasie następnych wyborów, w roku 1972, połowa społeczeństwa będzie miała poniżej 21 lat a przeciętny wiek wyborców wyniesie 26 lat. Oznacza to potężną siłę społeczną w sensie wspólnoty poglądów politycznych. Już dziś, kiedy młody człowiek mówi: „tu można coś zdziałać" ma na myśli nie ubawy czy dziewczyny, ale społeczno-polityczne działanie dla reformy kraju.

Najpopularniejszym i najbardziej znanym przywódcą ruchu studenckiego jest Tom Hayden, którego poglądy są równie interesujące, co znamienne dla ideologii młodych buntowników. Tom Hayden jest jednym z założycieli SDS, pod jego wpływem formował się dzisiejszy kształt tego ruchu. Oddajmy mu głos:

„Pod wpływem ostatnich wydarzeń, coraz więcej młodzieży zaczyna dostrzegać swoje osobiste konflikty w szerszym kontekście społecznym, jej nienawiść zwraca się przeciw porządkowi społecznemu, który te konflikty rodzi. W Chicago studenci poczuli, że ich miejsce jest na ulicy. Stali tam, bo rozumieli, że nie są w stanie poruszyć i zreformować znienawidzonych instytucji od środka, że należy uderzyć w nie z zewnątrz, z ulicy. (...)

Na ulicach Chicago, okładani policyjnymi pałkami przed kamerami telewizji, studenci zrozumieli, że różnice pomiędzy poszczególnymi stronnictwami Nowej Lewicy są właściwie nieistotne, byli bici wszyscy bez wyjątku (...)

To już nie jest walka między robotnikami a ich bossem, ale walka między kapitalistami a ich dziećmi, które nie chcą prowadzić interesów swoch rodziców, to otwarta wojna rodzinna. Walka ta ma na celu wprowadzenie ustroju »demokracji uczestniczącej« w miejscu panującego obecnie systemu politycznego. Demokracji, w której każdy szary człowiek z ulicy będzie brał udział w podejmowaniu decyzji bezpośrednio dotyczących jego życia. Na uczelniach zostaną stworzone wspólnoty studentów i wykładowców, gdzie będzie się wspólnie podejmować podstawowe decyzje regulujące życie uniwersytetu (...)
Przykład Kolumbii pokazał, że studentów nie zaspokoi możliwość samego wypowiadania się przeciw wojnie, ani zwodne pozory urządzanych przez rektora wspólnych herbatek. Gotowi są raczej poświęcić studia, narazić się na karną służę wojskową, policyjne pałki czy więzienie, niż zaniechać otwartego wyrażania swych dążeń. Nie są na tyle ślepi, by nie widzieć, że społeczeństwo traktuje ich jak posłuszne roboty. Ukazywanie zjawisk takimi, jakimi są naprawdę, odarcie ich z fałszywych pozorów, to pierwszy krok ku rewolucji".

Zarzuca się dziś często Nowej Lewicy brak programu politycznego, czasem nawet nihilizm i anarchistyczne skłonności. Tom Hayden twierdzi, że zarzuty te wynikają z nieporozumienia: „Naszą walkę zaczynamy od stawiania pytań. Odpowie na nie tylko działanie praktyczne. Nie chodzi przecież o to, aby tworzyć modele, a potem dostosowywać się do nich na siłę. Wiemy, że aby naprawić zło społeczne, należy zreorganizować instytucje. Co dalej, pokaże praktyka. Nikt nie będzie przyjmował na ślepo cudzych rozwiązań, każdy chce brać udział w poszukiwaniach (...)
W amerykańskim systemie politycznym nie ma miejsca dla ruchu studenckiego — twierdzi Hayden — to jest system zamkniętych drzwi. Młodzi idealiści pozostają na zewnątrz i mają tylko jedno wyjście — włączyć się do ruchu, aby tworzyć nowe, bardziej godne człowieka wartości. Wypadki w Chicago i w Kolumbii były nie tylko mocnym uderzeniem w panujące siły polityczne, były także niezwykle ważne dla rozwoju ruchu studenckiego, uświadamiając szerokim masom młodzieży przemoc i zło społeczne. Musimy zamienić nasze miasta w jedno wielkie Chicago, a nasze uczelnie w Kolumbię. Za żadną cenę nie wolno nam godzić się na status quo".

Przywódcy ruchu studenckiego pojawiają się i znikają bez śladu jak gwiazdy filmu. Tom Hayden pozostaje. Walka o lepsze społeczeństwo jest sprawą, której poświęcił się całkowicie. I chyba dzięki niemu udział w ruchu stał się dla studentów po prostu sposobem życia, a nie chwilowym zaczepieniem na drodze do osiągnięcia wygodnej egzystencji amerykańskiego obywatela.

Nie wiadomo, jak ułoży się dalej sytuacja w społeczeństwie amerykańskim. Młodzi buntownicy wnoszą wiele trzeźwego krytycyzmu we

współczesną myśl społeczno-polityczną nie tylko zresztą własnego kraju. Ich poszukiwania mogą się okazać niezwykle płodne. Warto więc chyba dokładać wszelkich starań, aby znaleźć z nimi wspólny język. Z drugiej strony szkoda byłaby wielka, gdyby tak ogromny zapas energii społecznej wyładowywał się tylko w ulicznych starciach z policją i w krzykliwych wiecach, gdyby miejsce konstruktywnych i poważnych rozważań nad reorganizacją społeczno-polityczną zajęło rozbuchanie młodych — upojonych złą sławą buntowników i burzycieli. Starsze pokolenie Amerykanów nie powinno dopuszczać, aby rozgoryczeni studenci powtarzali: „Oni zwracają na nas uwagę tylko wtedy, kiedy wychodzimy na ulicę, rzucamy bomby, albo urządzamy strajki". Jeżeli jednak dalej nikt ich nie będzie chciał słuchać, to i tak potrafią w końcu chyba znaleźć potrzebne rozwiązania i zreformować społeczeństwo, którego są coraz większą częścią. Tym bardziej, że dążenia studentów amerykańskich wydają się wspólne aspiracjom młodzieży na całym świecie.

Na podstawie materiałów: *Campus rebels*, „Newsweek", 30. 9. 1968

oprac. *Ewa Morawska*

CZY SZARY CZŁOWIEK MOŻE SPOTKAĆ BOGA NAPRAWDĘ?

Bóg jest.

Boga można spotkać.

Te przekonania tworzą dwa odmienne ludzkie światy. Rodzimy się w pierwszym i długo w nim pozostajemy. Na serio mówi się nam, że Bóg był na ziemi i że jest w niebie. Do spotkania realnego szary człowiek nie dorasta. Jeśli chce, może wstąpić do zakonu, uczyć się, przestrzegać reguł. Jeśli nie?...

* * *

„Weź sobie jako cel życie Nazaretu, we wszystkim i w całej pełni, w całej jego prostocie i swobodzie... Ani habitu... ani klauzury — jak Jezus w Nazarecie, ani mieszkania odległego od zamieszkałego miejsca... Nie mniej niż osiem godzin pracy dziennie... — Jak Jezus w Nazarecie ani dużo ziemi, ani dużego pomieszczenia, ani dużych wydatków, ani nawet hojnej jałmużny, ale we wszystkim całkowite ubóstwo — jak Jezus w Nazarecie. Jednym słowem we wszystkim: Jezus w Nazarecie".

Tę „świecką regułę" ułożył Ojciec Karol de Foucauld wśród Tuaregów na Saharze. Dziwną drogą doszedł do tego miejsca; oficer wojsk kolonialnych, badacz Maroka, potem klasztor trapistów i wreszcie koczownicze plemię Afryki. Droga „ze świata" przechodzi przez zakon i znów wraca w życie powszednie, prawie dosłownie w to samo miejsce.

„Jest to życie różniące się od życia trapistów tym, że chociaż wszystko uregulowane jest godzinami i według ścisłego posłuszeństwa, nie ma żadnego z tych drobiazgowych przepisów formalnych klasztoru trapistów, ale zupełnie proste życie rodzinne".

Nie należy rozmieniać na drobne prawdy podstawowej. Powszechne braterstwo, ubóstwo, wyrzeczenie, wszystko to wynika z NAJWAŻNIEJSZEGO.

„Bo jeśli jedną częścią samego siebie jestem w miejscu zawsze oświeconym przez słońce... To drugą kocham, muszę kochać — to mój nieodzowny obowiązek — kochać ludzi do szaleństwa."

Ojciec de Foucauld dowiódł doświadczalnie swoim życiem w najdrobniejszych szczegółach, że Boga można spotkać i widzieć na powszedniej drodze.

Bronił się przed studiami teologicznymi, pytając: „Czyż św. Józef dużo z tego wiedział?"

Dziś dowód ten kontynuują wspólnoty braci i sióstr „małych". Są na pustyni, wśród robotników, chłopów, studentów; są na kutrach dalekomorskich i wśród mieszkańców przedmieść. Nie prowadzą żadnej działalności apostolskiej. Po prostu są, dzielą los środowiska.

*
* *

W Tamanrasset, gdzie Ojciec Karol żył jedenaście lat, jest trzech małych braci; Michał — radiotechnik, Habib — pielęgniarz i Maurycy — urzędnik. Wtopieni w ludność miasta przyjęli jej zwyczaje, nazywa się ich marabutami — ludźmi Boga.

*
* *

Mali Bracia świadczą:

„Ojciec de Foucauld jest dla mnie świętym naszych czasów."

„W świecie, który wierzy w technikę, pracę, pieniądze, zdrowie..., życie chrześcijańskie — jeśli ma być prawdziwe — musi polegać na przeżywaniu wartości błogosławieństw".

„Chcemy, aby między nami a ludźmi nie było innej tajemnicy, niż tajemnica Boga".

„Jakie bądź jest środowisko czy zawód każdej z nas — od dziewczyny wiejskiej, żyjącej we własnej rodzinie, robotnicy fabrycznej pa-

kującej towary czasem przez 6 czy 10 godzin, do takiej, która wyjeżdża na misje. Naszym wspólnym powołaniem, niezależnie od dzielących nas różnic pozostaje uświęcenie, ofiara i modlitwa, właśnie w imieniu tego naszego środowiska."

Trudności praktyczne?

Polegają one na tym, że nasze życie modlitwy jest włączone w życie proletariatu, w życie biedaków. A to wcale nie łatwe. Pracujemy osiem, czasem dziewięć godzin dziennie, plus dojazdy i wynikające stąd zmęczenie... Trzeba gotować, przyjmować gościnnie przychodzących, odwiedzać innych, wśród tego wszystkiego trzeba znaleźć czas na adorację." [1]

*

* *

W książce o Ojcu de Foucauld [2] Carrouges idzie utartymi szlakami apologetyki. Skrzętnie notuje wszystkie nadzwyczajności wyrzeczeń swego bohatera. Układa zebrany materiał według „jedynego klucza", którym jest życie „nie dla własnej przyjemności ani dla osobistych interesów..." Klucz to zapewne prawdziwy, tylko niewiele otwiera.

Schematyczny jest układ, ale fakty o życiu Ojca Karola zebrane są bardzo sumiennie.

Duża ilość jego osobistych notatek i natłok ciągle nowych zdarzeń, tworzy obraz ŻARLIWOŚCI.

J. O.

FOTOPLASTIKON DUSZY

W poprzednim programie „Fotoplastikonu" Znak nr 171 umieściłem obraz naukowego rozkładu dawnych wyobrażeń o istocie ludzkiej. Dawnych, to znaczy takich, które powstały w ciągu wieków i trwają nadal, ale nie są już adekwatne z obrazem, który powstaje, gdy zastanowimy się nad wpływem osiągnięć współczesnej wiedzy na naszą wyobraźnię. Bo rozpad atomu w laboratoriach spowodował nie tylko rewolucję naukową, ale i kulturową. Podobnie rzecz ma się z osiągnięciami współczesnej psychologii, biologii, które — by użyć staroświeckiego nieco wyrażenia — dokonują przewrotu w samowiedzy człowieka. Kim jestem, zapytuję i dzisiaj — zapraszając na nowy program trapioną podobnymi co ja wątpliwościami publiczność. Dziś w FOTOPLASTIKONIE program artystyczny pt.

1 „Znak" drukował fragmenty listów Małych Braci i Sióstr — nr 115, 135, *Refleksje o Karolu de Foucauld* — nr 27.

2 Michel Carrouges, *Karol de Foucauld*, Kraków 1968. S.I.W. Znak.

RUMOWISKO

Norwid mówił, że po różnych strapieniach wraca do sztuki niby do matki dziecię smutne. Do jakiej to sztuki wracał Norwid? Przede wszystkim klasycznej, której harmonię i mądrość starożytną zawsze najbardziej kochał. Można i dzisiaj iść w ślad wielkiego poety. Można zgromadzić książki na stole i czytać je jedną za drugą odliczając czas miarami heksametrów. Można wstępować w platońskie jaskinie i ciesząc wzrok śródziemnomorską słodkością morza czerwonego jak wino, adorować klarowny wdzięk, marmurowe proporcje człowieka i świata. Czy będzie to jednak powrót czy ucieczka? Bo tak jakoś się dziś układa, że gdy artyści nawiązują do klasycznej tradycji, na przykład w polskiej, współczesnej poezji, jest w tym właściwie zawsze jakaś forma klerkowskiego eskapizmu. Czy więc mam i ja ciągnąć cię, duszyczko zmaltretowana naukowym poznawaniem siebie, ku ziemiom południa? Czy będzie to oszukiwanie własnego ja mirażami arkadyjskimi rajów bukolicznych, czy też postępowanie właściwe w obecnej naszej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej. Oto dylemat!

W każdym razie, jeżeli wracać, to do tamtych rumowisk, które były naprawdę, a nie do neoantyku współczesnych, będącego wdzięcznym epigoństwem wynikającym z braku własnego obrazu człowieka i jego losów. A jeśli pozostać wśród dzieł dziś tworzonych, by szukać w nich pomocy i wytchnienia, to raczej wśród takich, które są niejasne jak ja sam i dziwacznie skonstruowane jak dzień dzisiejszy. To właśnie postanowiłem będąc na swoją spodkową miarę dziecięciem smutnym. A postanowiwszy to odkryłem inne, już nie marmurowe, rumowisko.

Odkryłem je zresztą niedaleko, w samym Krakowie, w „Galerii Krzysztofory". Jest to taka galeria, w której eksponuje się rzeźby i obrazy nowoczesnych plastyków, wystawia awangardowe dawniej, lub jeszcze i dziś sztuki teatralne, urządza happeningi. Miałem i ja w „Krzysztoforach" swój indywidualny happening.

Bo po co przyszedłem właściwie do owego salonu plastyki współczesnej, do średniowiecznych piwnic podświetlonych jarzeniowym blaskiem, do ciszy, przez którą przepływa Styks kawy „Super". Po to, by się scalić, odnaleźć, zintegrować, poznać własne oblicze człowieka żyjącego w roku 1968. Bolesne okazało się to scalenie, odnajdywanie i integrowanie. Dlaczego?

Ano dlatego, że naprzód stanąłem wśród rzeźb, które były nie z marmuru, lub chociażby z drzewa, ale z drutów stalowych, sprężyn, blach, części łóżek żelaznych, klamek i firanek. Zupełnie jakby ktoś wziął ze strychu różne klamoty i pozlepiał je gipsem, czy innym lepiszczem, skomponował w zwierzęta i zjawy, które zobaczyć można jedynie w ciężkich, neurotycznych snach. Pomyślałem też sobie błąkając się

po średniowiecznych piwnicach na brzegach kawowego Styksu, czy też owe rzeźby odbijają cokolwiek z własnej mojej egzystencji? Trochę i odbijają. Tę ukrytą, podświadomą jej część, która karmi się jeszcze lękami wojennego dzieciństwa. I z niego wypełzały podobne do tych larwy. Ale gdyby się z owymi stworami weszło w intymną zażyłość, jak wejść można z greckimi nimfami, wtedy by człowiek dosłownie zwariował. Bo doszedłby do wniosku, że są to różne wcielenia zmaltretowanej techniką duszy, rozmaite jej mutacje, przetworzenia demonstrujące katastrofę. Zwierzęta skonstruowane z lśniących guzów, łapek na kółkach, wąsów ze stali i oczu z rozbitych żarówek to potwory popotopowe. W dziewiczym lesie krzysztoforowych rzeźb poczułem się jak Pithecanthropus pośród zaprzyjaźnionych gadzin. Wiesz, że to jest twój świat sztuki, ale go nie chcesz, ale go odrzucasz, bo to rumowisko, a nie stawanie się od nowa.

W podziemnej swej wędrówce trafiłem następnie na obrazy. Wisiały skłębione obnażając połcie płaszczyn nasyconych kolorami, mątwy nic nie przedstawiające, ale cieszące wzrok kompozycją, zamiarem, chaosem nieuchwytnie ujarzmionym, nicością kolorystycznie opanowywaną. I one też były czasem bardzo pomysłowe. Z jednego zwisała jedwabna pończocha, w drugim tkwił zalepiony farbą odpustowy obrazek, jeszcze inny miał niebo z cynkowej blachy, przez której szczelinę, ostre pęknięcie, wydobywało się jakieś metafizyczne futro. Gdzież blaszanemu niebu do owych niebieskości renesansowych, w których tkwiły postacie święte, lub chociażby po nich Ikar szybował, Ikar istota ludzka. Zatem i pod tą galerią, niekiedy pogodną jak śnieg prószący na brzozy, kiedy indziej ponurą jak wnętrzności wypruwane z człowieka i jego dawnych wyobrażeń o pięknie, nie znalazłem tego, co szukałem. Nie znalazłem siebie. Żeby człowiek mógł bowiem się zintegrować, musi mieć wzór, według którego ułoży to co rozkruszone, rozbite i pokawałkowane. Wszystko zostało rozproszone na części, a części te poszukują całości. Jak złożyć pogruchotane kości istnienia? Czy zastosować się do instrukcji poety klasycyzującego Herberta, czy też czekać na niewiadome. Herbert pisze tak:

zaznacz miejsce
gdzie stał przedmiot
którego nie ma
czarnym kwadratem
będzie to
prosty tren
o pięknym nieobecnym
męski żal
zamknięty
w czworobok

Piękny nieobecny to w świecie tej sztuki zarówno przedmiot, „którego nie ma", jak i Bóg.

Ale czy może istnieć coś przez swoje zaprzeczenie? Na przykład piękno. Dziecinne, a właściwie sztubackie pytanie z lat, kiedy dyskutowało się o sensie życia paląc pierwsze papierosy i pijąc pierwszy naparstek wódki. Jeżeli zapytuję o to samo będąc dorosłym, może robię tak w myśl strofy Norwida, który będąc smutny szukał afirmacji poprzez artystyczną harmonię. Być może dziś afirmacja dokonuje się przez negację. Kiedy mówię światu: przepadnij, tęsknię za tym, by się on skomponował na nowo z rumowiska.

SPODEK

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

LUDWIG WITTGENSTEIN

Trudno jest recenzować książki mówiące o filozofach. I to tym trudniej, im książka jest lepsza. Gdy mało ambitny autor ogranicza się do zreferowania cudzych poglądów, nie troszcząc się nawet specjalnie o ich zrozumienie, sprawa jest stosunkowo prosta. Gdy jednak spotykamy się z poważną próbą nie tylko prezentacji, ale i wnikliwej analizy myśli drugiego, oddanie sprawiedliwości dziełu wymaga solidnej znajomości zarówno poglądów tego, o kim mowa, jak i uchwycenia swoistości podejścia tego, kto mówi. Takie postulaty powinna też spełnić recenzja książki Bogusława Wolniewicza *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*[1]. Trzeba się jednak przyznać od razu, że niełatwo będzie im sprostać. Chodzi wszak i o doskonałą monografię, i o prezentowane w niej poglądy jednego z najwybitniejszych, najbardziej wpływowych, ale zarazem najtrudniejszych do właściwego „rozszyfrowania" filozofów współczesnych. Do jego myśli, wyrażanych zawsze niezmiernie lapidarnie a nierzadko wręcz hermetycznie, nawiązywali przedstawiciele wielu rozmaitych nurtów dwudziestowiecznej filozofii. Główne dzieło Wittgensteina, *Tractatus logico-philosophicus*, długo czytali jak swą biblię neopozytywiści. Wiele pomysłów, i to niezmiernie podstawowych dla swej własnej twórczości, zaczerpnął od Wittgensteina B. Russell, wielkim admiratorem jego filozofii był także G. E. Moore. A wreszcie pod bezpośrednim wpływem Wittgensteina rodziły się poglądy grupy filozoficznej w Cambridge. Wszystko to jednak spowodowało, że autentyczna myśl Wittgensteina obrosła wieloma różnorodnymi interpretacjami, przez które niełatwo się teraz przedzierać badaczowi, usiłującemu dotrzeć do czystego, niezafałszowanego jej obrazu. Toteż ocenić książkę Wolniewicza może tylko ktoś, kto znakomicie orientuje się we wszystkich zawiłościach rozwoju filozofii współczesnej, a także dysponuje skalą porównawczą, opartą tak na znajomości samego Wittgensteina, jak i całej narosłej wokół niego literatury. Z konieczności musimy więc zadowolić się skromniejszym programem ograniczonym do podania niezbędnych informacji o Wittgensteinie i sprawozdania z treści jego pierwszej polskiej monografii.

---

[1] Bogusław Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*. Z fragmentem Platońskiego *Teaiteta* w nowym przekładzie i z komentarzem Profesora Henryka Elzenberga. Warszawa 1968, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 222, zł 27. Książka zawiera pełną bibliografię dotyczącą Wittgensteina, doprowadzoną do roku 1965 włącznie.

Wittgenstein należy do najbardziej kontrowersyjnych i — jeśli tak się wolno wyrazić — „dziwnych" filozofów naszej epoki. Już sama jego biografia odbiega od przyjętych stereotypów żywota dzisiejszego uczonego: dominuje w niej postawa maksymalnej niezależności, a zwłaszcza niekrępowania się konwencjami jakiejkolwiek akademickiej czy pozaakademickiej kariery. W swym poszukiwaniu samotności, w ucieczkach z gwarnych środowisk do „zabitych deskami" osiedli, Wittgenstein przypomina bardziej takich myślicieli jak Kartezjusz czy Spinoza, niż filozofów współczesnych, czujących się najlepiej na uniwersyteckich katedrach, w splendorze naukowych tytułów, zaszczytów i wyróżnień. Nie znaczy to, by tym samym gardził życiem zaagażowanym i czynnym: przeciwnie, cenił je, działał, gdy zaszła potrzeba, czy to jako żołnierz, woźny w szpitalu czy pomocnik w laboratorium, a pozostanie już tajemnicą jego geniuszu, że potrafił to wszystko godzić z nieustanną, twórczą refleksją teoretyczną.

Ludwig Wittgenstein urodził się 26 kwietnia 1889 roku w Wiedniu w bogatej rodzinie austriackiej pochodzenia żydowskiego, ale od dwóch pokoleń wyznającej protestantyzm. Matka Wittgensteina była katoliczką. Jego ojciec, inżynier, był przemysłowcem, zajmującym wybitne stanowisko w austriackim przemyśle stalowym. Po ukończeniu gimnazjum w Linzu, L. Wittgenstein studiuje zrazu na wydziale mechanicznym politechniki berlińskiej, po czym przenosi się na dalsze studia do Manchesteru, gdzie interesują go głównie zagadnienia lotnictwa. Jednocześnie jednak zaczyna zajmować go coraz bardziej problematyka matematyki i filozofii matematyki. Lektura *Principles of Mathematics* B. Russella i pism matematyczno-logicznych G. Fregego zdecydowała ostatecznie o wyborze nowej drogi. W 1912 r. przenosi się do Cambridge, nawiązuje bliski kontakt z Russellem, staje się jego uczniem i przyjacielem. Ale po niecałych dwóch latach wyjeżdża do Norwegii, aby zamieszkać w odludnej miejscowości nad fiordem Sogne. Po wybuchu wojny zaciąga się ochotniczo do armii austriackiej, walczy najpierw na froncie rosyjskim, potem włoskim. Tu dostaje się do niewoli i zostaje osadzony w obozie jenieckim koło Monte Cassino. Przez cały okres wojny kontynuuje jednak prowadzenie filozoficznego notatnika, nad którym pracował jeszcze w Cambridge i w Norwegii. W czasie pobytu w obozie nawiązuje korespondencję z Russellem i przesyła mu pierwszą wersję swego dzieła, które, ukończone ostatecznie po wojnie, zostanie w roku 1921 wydane w Niemczech jako *Logisch-philosophische Abhandlung,* a w roku 1922, w Anglii, wraz z równoległym tekstem angielskim, ukaże się pod zaproponowanym przez G. E. Moore'a tytułem *Tractatus logico-philosophicus.*

Po wojnie Wittgenstein przestaje interesować się filozofią: jest przeświadczony, że w *Traktacie* powiedział już wszystko, co w filozofii da się w ogóle powiedzieć. Rozdaje odziedziczony po ojcu majątek, przez szereg lat pracuje jako nauczyciel w wiejskich szkołach podstawowych, poczem wraca do Wiednia i zajmuje się architekturą. Ale filozofia nie daje mu spokoju: teraz przychodzi doń niejako z zewnątrz. Oto *Traktat* staje się przedmiotem niebywałego zainteresowania i to aż w dwóch środowiskach naukowych: w Cambridge i wśród członków właśnie tworzącego się w Wiedniu neopozytywistycznego ugrupowania, które przyjęło nazwę „Wienerkreis". Zarówno analitycy brytyjscy, jak i wiedeńscy neopozytywiści widzą w *Traktacie* potwierdzenie swych własnych poglądów. Wittgenstein zrazu nie reaguje na propozycje powrotu do pracy naukowej, w końcu jednak, głównie dzięki namowom Ramseya, Russella i Moore'a, decyduje się na wyjazd do Cambridge, gdzie po zaliczeniu mu *Traktatu* jako pracy doktorskiej rozpoczyna w r. 1930 wykłady z zakresu filozofii matematyki. Rok wcześniej ogłosił drugą i ostatnią pośród wydanych przez siebie samego prac — *Some Remarks on Logical Form.* Ale na początku lat trzydziestych w filozoficznych poglądach Wittgensteina nastąpiła radykalna zmiana. Koncepcje przedstawione w *Traktacie* w większości punktów odrzucił. Tworzy nową filozofię języka, w którym upatruje główny przedmiot filozoficznych dociekań. Dochodzi do wniosku, że problemy filozoficzne nie są rzeczowymi pytaniami, lecz przejawem uwikłania się ludzkiego umysłu w formach własnego języka. A ten nie jest spójnym, logicznie uporządkowanym systemem, lecz stanowi mnogość „gier językowych" oraz operacji i reguł, które nimi kierują. Charakter taki mają zaś nie tylko języki potoczne, ale i językowe systemy sformalizowane. Języków nie da się też klasyfikować w oparciu o tradycyjne kryteria, tworzą one bowiem nie spójne systemy, lecz raczej coś na kształt „rodzin", powiązanych między sobą wielorakimi pokrewieństwami. Z tego samego powodu nie można też wynosić jednego języka nad inne, w szczególności na przykład języków sformalizowanych nad potoczne. Trzeba poza tym uwzględnić fakt rozwoju istniejących języków i powstawania nowych, co oznacza równocześnie pojawianie się nowych reguł i „gier". W tym stanie rzeczy myśl ludzka wikła się w różne zwodnicze problemy, oparte na ujmowaniu nasuwanych przez język rozmaitych analogii tam, gdzie *de facto* wcale ich nie ma. Toteż naczelną funkcją filozofii winno być uwolnienie umysłu z przemocy języka, a zwłaszcza wydobywanie na jaw owych mylących analogii, by tą drogą doprowadzić do zniknięcia źle postawionych problemów. Tak oto filozofia staje się

pewnego rodzaju terapią: leczy schorzenia języka, analizując wielorakie przypadki, w których schorzenia te występują [2].

Nowe poglądy Wittgensteina nie wyszły za jego życia poza krąg słuchaczy wykładów, które nadal, choć z przerwami (ponownie wyjeżdżał na jakiś czas do Norwegii!), prowadzi w Cambridge. W roku 1947 kończy jednak definitywnie zajęcia uniwersyteckie i udaje się do Irlandii, by znów zamieszkać na zupełnym odludziu. W roku 1949 decyduje się na podróż do Stanów Zjednoczonych, skąd ciężko chory wraca do Anglii. Zmarł 29 kwietnia 1951 r. w Cambridge.

W kilka lat później zaczyna się nowy renesans zainteresowań filozofią Wittgensteina. Wychodzi kolejne wydanie *Traktatu* z nowym przekładem angielskim Pearsa i McGuinnessa. Mnożą się tłumaczenia. Ukazuje się główne dzieło „drugiej filozofii" Wittgensteina — *Philosophische Untersuchungen*, wydane, jak i *Traktat*, z równoległym przekładem angielskim. Ogłoszono wreszcie szereg notatek z wykładów Wittgensteina, w tym tzw. „Książkę niebieską" i „Książkę brązową", zawierające najwcześniejsze wersje jego nowych poglądów. (Tytuły książek pochodzą od koloru okładek skryptów, powielonych poprzednio przez uczniów.) Dopiero teraz zaczynają się też pojawiać monografie poświęcone filozofii Wittgensteina. Liczba ich rośnie z roku na rok, przy czym, jak dotąd, większość z nich dotyczy głównie jego „pierwszej filozofii", a więc tej, której tezy zawarte są w *Traktacie*. Jej też poświęcone są *Rzeczy i fakty* B. Wolniewicza.

Tractatus logico-philosophicus odznacza się bardzo szczególną formą literacką, nie mającą precedensów w dotychczasowej literaturze filozoficznej. Podobieństwa do *Myśli* Pascala, *Novum organum* Bacona czy *Etyki* Spinozy, choć mogą się nasunąć na pierwszy rzut oka, okazują się jedynie powierzchowne. Otóż *Traktat* składa się z kilkuset fragmentów — tez, często jednozdaniowych, ponumerowanych bądź tylko liczbami całkowitymi, oznaczającymi tezy główne, bądź liczbami całkowitymi i następującymi po nich, za przecinkiem, cyframi, z których każda następna oznacza zdanie (lub zdania) stanowiące komentarz do tezy poprzedniej, oznaczonej cyfrą cofniętą o jedno miejsce za przecinkiem. Osobnych rozdziałów nie ma, całość dzieli się jednak wyraźnie na siedem części, tyle jest bowiem tez głównych, po których następują kolejne,

---

2 W referacie powyższym opieram się także na opracowanym przez B. Wolniewicza haśle „Wittgenstein" w *Słowniku filozofów*, Warszawa 1966, t. I. col. 484—487 oraz na rozdziale „Semantyczna i pragmatyczna koncepcja języka w filozofii Wittgensteina" w książce I. Dąmbskiej, *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967, s. 120—143. Gdy chodzi o dane biograficzne korzystam także z artykułu B. Wolniewicza *Ludwig Wittgenstein (Informacje biograficzne i bibliograficzne)*, „Ruch Filozoficzny", t. 2, 1963, nr 1, s. 8—12.

„wielopiętrowe" komentarze. Ostatnia teza nie jest skomentowana. Faktyczny podział *Traktatu* nie pokrywa się jednak dokładnie z podaną zasadą numeracji. Jego budowa jest inna, przypomina raczej dzieło muzyczne: „po 'forte' tezy głównej następuje 'diminuendo' w postaci komentarzy do niej, które w pewnym miejscu przechodzi w 'crescendo' wiodące do tezy następnej" [3]. Tę interesującą prawidłowość, nie pozbawioną zresztą wyjątków, zauważył w swej monografii o *Traktacie* E. Stenius, na którego Wolniewicz tu się powołuje. Dla ilustracji stylu Wittgensteina i zorientowania czytelnika w zakresie naczelnej problematyki *Traktatu*, przytoczmy główne tezy tego dzieła:

„1. Świat jest wszystkim, co jest faktem.
2. To, co jest faktem — fakt — jest istnieniem stanów rzeczy.
3. Logicznym obrazem faktów jest myśl.
4. Myśl jest to zdanie sensowne.
5. Zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych. (Zdanie elementarne jest funkcją prawdziwościową samego siebie).
6. Ogólna forma funkcji prawdziwości ma postać: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ Jest to ogólna postać zdania.
7. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć" [4].

Traktat jest tekstem trudnym. Trudnym zarówno do zrozumienia, jak i do właściwej interpretacji. Toteż nic dziwnego, że dopasowywano różne „klucze" dla adekwatnego uchwycenia zawartych w nim poglądów. Interpretacją najbardziej obiegową stała się wersja neopozytywistyczna. Ale Wolniewicz zauważa słusznie — i podkreśla to z całą stanowczością — że „...nie ma bodaj gorszego klucza do *Traktatu* niż czytanie go poprzez pryzmat tez i koncepcji neopozytywistycznych" [5]. Nie mogąc referować tu wszystkich nieporozumień wynikłych z takiego ujęcia, zwróćmy uwagę tylko na jedno: interpretacja neopozytywistyczna niezmiernie spłyca, jeśli nie wręcz ignoruje, całą problematykę ontologiczną, która w tym dziele ma w istocie rzeczy znaczenie decydujące.

Podtytuł książki Wolniewicza głosi, że jest ona pomyślana jako „wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina". „Filozofia pierwsza" odnosi się tu oczywiście do chronologicznie najwcześniejszego okresu poglądów Wittgensteina, ale nie popełnilibyśmy chyba błędu, gdybyśmy nadali tej nazwie także sens arystotelesowski, przy którym oznacza ona po prostu... metafizykę. Okazuje się

---

[3] B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, s. 31. .

[4] Podaję wg przekładu Wolniewicza, *op. cit.*, s. 28.

[5] *Op. cit.*, s. 17.

bowiem, że *Traktat*, prócz wielu innych, podejmuje kwestie, należące do klasycznych w tej właśnie dyscyplinie.

Problemem naczelnym *Traktatu* jest stosunek myśli do rzeczywistości. Ponieważ jednak myślenie utożsamione jest z wszelkim sensownym użyciem symboli, problem ten wolno sprowadzić do zagadnienia stosunku języka do przedstawionej w nim rzeczywistości. „Myśl jest to zdanie sensowne", „Logicznym obrazem faktów jest myśl" — głoszą podstawowe tezy *Traktatu*. Pamiętać tylko należy, że przez myśl rozumie Wittgenstein zawsze coś, co jest nośnikiem wartości logicznej (prawdy lub fałszu), przez język zaś to, co „odwzorowuje" logiczną formę rzeczywistości. Stanowisko takie zakłada, że między myślą (resp. językiem) a światem zachodzi jakaś odpowiedniość; Wittgenstein nie zawaha się powiedzieć, że mamy tu nawet do czynienia z identycznością: „Teoria odwzorowania logicznego głosi całkiem ogólnie: Aby zdanie x mogło być prawdą lub fałszem — zgodne z rzeczywistością lub niezgodne — musi w nim być coś, co jest z rzeczywistością identyczne" [6]. Zadowalające zinterpretowanie tego założenia jest przedsięwzięciem niezmiernie trudnym, warto jednak zobaczyć, jak Wittgenstein precyzuje odniesienia poszczególnych wyrażeń językowych do rzeczywistości. Tak więc nazwy odnoszą się do przedmiotów (poprzez stosunek oznaczania), zdania (sensowne) do sytuacji możliwych (poprzez stosunek przedstawiania), zdania elementarne do stanów rzeczy, zdania prawdziwe do faktów (przez te zdania stwierdanych), wreszcie zdania elementarne prawdziwe do faktów „atomowych". Obszerny rozdział książki Wolniewicza, zatytułowany „Niektóre pojęcia semantyki Wittgensteina" szczegółowo analizuje wymienione tu stosunki, porównując ich teorię z odpowiednimi koncepcjami neopozytywistów i Russella.

Głównymi kategoriami ontologii Wittgensteina są rzeczy, stany rzeczy i fakty [7]. Rzeczy dzielą się z kolei na rzeczy proste, czyli przedmioty oraz na rzeczy złożone, czyli kompleksy. Swoistością rzeczy prostych (przedmiotów) jest to, że można je nazwać, nie da się jednak o nich niczego powiedzieć. Tym samym wittgensteinowskie pojęcie przedmiotu odbiega od jego potocznego rozumienia: przedmiot okazuje się raczej postulatem teorii, czymś podobnym do atomów Demokryta lub do pierwszych elementów (*stoicheia*) Platona (fragment platońskiego *Teaiteta*, w znakomitym przekładzie i z wnikliwymi komentarzami Prof. H. Elzenberga, dołączony na końcu omawianej książki, ma pomóc w uchwyceniu tej analogii).

---

6 *Notebooks 1914—1916*, s. 15, cyt. za *Rzeczy i fakty*, s. 92.

7 Zob. rozdziały: III. „Rzeczy i fakty" oraz V. „Fakty i stany rzeczy".

Z drugiej strony, gdy chodzi o sposób istnienia, przedmioty są czymś koniecznym: są wieczne, niezmienne i niezniszczalne.

Stan rzeczy to konfiguracja przedmiotów. Sposób tej konfiguracji jest strukturą stanu rzeczy. Przedmioty, tzn. rzeczy proste, są pozbawione struktury, mają natomiast formę. Tym niemniej możliwość określonej konfiguracji zawiera się już w samych przedmiotach. „W logice — pisze Wittgenstein — nic nie jest przypadkowe. Jeżeli rzecz może wystąpić w stanie rzeczy, to możliwość stanu rzeczy musi już być w rzeczy przesądzona" [8]. Ale wobec tego stan rzeczy jest czymś, co tylko może istnieć, może jednak i nie istnieć. Jego sposób istnienia jest więc sposobem istnienia możliwości. Toteż ostatecznie wolno zdefiniować stan rzeczy jako możliwą konfigurację przedmiotów.

Istnienie rzeczywiste, realne, choć równocześnie (w przeciwieństwie do istnienia przedmiotów) niekonieczne, a więc przygodne, przysługuje tylko faktom. Fakt jest zawsze pewną zrealizowaną możliwością i tym różni się od stanu rzeczy, do którego skądinąd jest podobny pod względem stosunku do przedmiotów. Jeszcze inaczej: fakt (pozytywny) jest istniejącym stanem rzeczy (por. 2 tezę *Traktatu*). Dla ontologii Wittgensteina teoria faktu jest najważniejsza i najbardziej charakterystyczna zarazem. Gdy mówi o rzeczywistości, o świecie, odwołuje się przede wszystkim do pojęcia faktu: „1. Świat jest wszystkim, co jest faktem" [9]. „2.04 Ogół istniejących stanów rzeczy jest światem". „2.06 Istnienie i nieistnienie stanów rzeczy jest rzeczywistością. (Istnienie stanów rzeczy nazywamy też faktem pozytywnym, nieistnienie — negatywnym)". „2.063 Cała rzeczywistość jest światem" [10]. Jak widać z powyższych cytatów, Wittgenstein rozróżnia fakty pozytywne i negatywne. Te drugie, to po prostu niezrealizowane, nieistniejące, choć jednak możliwe stany rzeczy. Ponieważ nie istnieją realnie, nie wchodzą „w skład" świata, trzeba o nich jednak mówić, jeśli dziedzina rzeczywistości nie pokrywa się ze zbiorem wszystkich możliwych stanów rzeczy, lecz przynajmniej niektóre z nich wyklucza. Gdyby Wittgenstein rozgraniczył ontologię i metafizykę, sprawa ta zarysowałaby się jeszcze jaśniej.

Koncepcja rzeczywistości jako ogółu faktów ma daleko idące konsekwencje. Ale i kryje w sobie niemałe trudności, związane m. in. z „przeplataniem" się w tej samej płaszczyźnie różnych sposobów istnienia. Sygnalizujemy tu tylko ten problem, nie zauważony chyba przez Wittgensteina i nie wspomniany także w monografii Wolniewicza. Wypada natomiast zwrócić uwagę na sprawę

8 *Traktat*, 2.012, cyt. wg *Rzeczy i fakty*, s. 122.
9 j.w., s. 28.
10 j.w., s. 124.

pewnych analogii zachodzących między ontologią (wolałbym mówić: metafizyką) faktów, a tradycyjną metafizyką substancji. Wolniewicz poświęca temu zagadnieniu osobny rozdział (VI), porównujący poglądy Wittgensteina z ich odpowiednikami w filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. I tak, wittgensteinowska charakterystyka faktów atomowych, przedmiotów, sposobów konfiguracji odpowiadać ma kolejno arystotelesowskim koncepcjom substancji, pierwszego tworzywa (materii), i formy. Podobnie: Byt (*ens*), istota (*essentia*) i istnienie (*esse*) u Tomasza odpowiadać mają faktowi (*Tatsache*), stanowi rzeczy (*Sachverhalt*) i istnieniu (*bestehen*) [11]. Wydaje się jednak, że Wolniewicz idzie za daleko, gdy pisze, porównując Wittgensteina (W) z Arystotelesem (A), iż „...odpowiedniość jest tu tak ścisła, że warunki te (tzn. warunki charakteryzujące zestawione pary pojęć — W. S.) zdają się mówić to samo o czymś, co się tylko w systemach (A) i (W) inaczej nazywa" [12]. Otóż tak powiedzieć z pewnością nie można. Analogie zachodzą (sądzę zresztą, że bliższe, gdy chodzi o Tomasza niż o Arystotelesa, a to wskutek podobnej roli sądu egzystencjalnego, uwikłanego zarówno w tomistycznym pojęciu bytu, jak i w wittgensteinowskiej koncepcji faktu), ale ich człony dotyczą różnych „pięter" rzeczywistości. Byłbym skłonny sądzić, że metafizyka substancji i metafizyka faktu ujmują różne aspekty rzeczywistości, że nie wykluczają się wprawdzie, ale i nie utożsamiają: dopełniają się nawzajem, bogacąc nasze spojrzenie na świat. Ostatecznie więc mówią o tym samym (o rzeczywistości), nie mówią jednak tego samego.

Na zakończenie jeszcze kilka uwag natury formalnej. Książka Wolniewicza odznacza się niezwykłą jasnością wykładu i, co niemniej ważne, precyzją i pięknem języka. Ostrożna formalizacja ważniejszych sformułowań i toków argumentacji, którą Autor dość często stosuje, osiąga cel nie zawsze dostępny przy tego rodzaju zabiegach: nie przesłania myśli, lecz ujaśnia ją i czyni rzeczywiście łatwiej uchwytną. Bardzo przemyślany i konsekwentny jest także rozkład materiału. Czytelnik nie gubi się w szczegółach, z łatwością śledzi główny tok wywodów, a przede wszystkim uczy się i bogaci. Trudno powiedzieć, czy zaproponowana przez B. Wolniewicza interpretacja pierwszej filozofii Wittgensteina jest najlepsza z możliwych, można jednak z pewnością stwierdzić, że jest konsekwentna, spójna i bardzo przekonywająca. Nie ulega też wątpliwości, że polska literatura filozoficzna wzbogaciła się o monografię Wittgensteina, zdolną konkurować z najlepszymi tego rodzaju pracami w literaturze światowej.

Władysław Stróżewski

11 Zob. *op. cit.*, s. 153 i 161.
12 J.w., s. 153.

NOTATKI BIBLIOGRAFICZNE

Książka B. Wolniewicza *Rzeczy i fakty* ukazała się w ramach PWN-owskiej serii poświęconej współczesnej filozofii naukowej. Do tej pory wydano w niej następujące pozycje:

AYER Alfred J., *Problem poznania*. Przełożyła E. König-Chwedczuk. Warszawa 1965, PWN, s. 294, zł 26.

Autor, wybitny przedstawiciel empiryzmu logicznego, profesor w Uniwersytecie Oxfordzkim, zajmuje się tu takimi problemami, jak stosunek języka i poznania, istota poznania naukowego, metoda filozofii itp. Rozdziały książki: I. Filozofia a poznanie, II. Sceptycyzm a pewność, III. Percepcja, IV. Pamięć, V. Ja i drugi.

DĄMBSKA Izydora, *O narzędziach i przedmiotach poznania*. Warszawa 1967, PWN, s. 208, zł 18.

Książka składa się z dwóch rozpraw: I. *Z teorii instrumentalnego poznania*, II. *O filozofii lingwistycznej*. Pierwsza, wg słów Autorki, „...wskazuje na instrumentalny charakter poznania naukowego i stara się w oparciu o analizę różnego typu środków instrumentalnych, stosowanych w poznaniu, wyjaśnić rolę aparatury pomiarowej, języka, modeli i teorii w konstytuowaniu się nie tylko rezultatów, ale i przedmiotów poznania. Druga praca jest próbą zdania sprawy z żywego współcześnie nurtu metateoretycznego, jakim jest filozofia lingwistyczna; bada koncepcję filozofii jako logicznej analizy języka, jej założenia i niektóre konsekwencje" (s. 5). Dodajmy, że w drugiej rozprawie omawiane są m. in. poglądy Wittgensteina, Ajdukiewicza, Leibniza i Condillaca.

DOBROSIELSKI Marian, *Filozoficzny pragmatyzm C. S. Peirce'a*. Warszawa 1967, PWN, s. 294, zł 30.

Monografia poświęcona C. S. Peirce'owi (1839—1914), filozofowi amerykańskiemu, twórcy pragmatyzmu, nurtu, którego bardziej znanym przedstawicielem był W. James. Żywsze zainteresowanie Peircem nastąpiło dopiero po jego śmierci, gdy zaczęto wydawać zbiory jego dzieł, rozproszonych poprzednio w czasopismach lub zostawionych w rękopisach. Książka Dobrosielskiego zajmuje się całością poglądów tego filozofa. Jej części: I. Źródła i geneza pragmatyzmu C. S. Peirce'a, II. O niemożności poznania intuicyjnego, III. O wątpieniu i przekonaniu, IV. O znaku, V. O znaczeniu. Pracę dopełnia wybór bibliografii i indeks nazwisk.

GEYMONAT Ludovico, *Filozofia a filozofia nauki*. Przełożył Wojciech Marucha. Warszawa 1966, PWN, s. 224, zł 20.

Rozdziały: 1. Problem naukowości nauk szczegółowych, 2. Problem

jedności wiedzy naukowej, 3. Pozytywna funkcja konwencjonalizmu, 4. Aksjomatyzacja i formalizacja, 5. „Otwartość" teorii naukowych i historyczność nauki, 6. Pojęcie „postępu w nauce", 7. Technika a nauka, 8. Orientacje filozoficzne. Dodatki: I. Język a poznanie naukowe, II. Matematyka a doświadczenie, III. O stosunku między teorią naukową a doświadczeniem.

MOORE George Edward, *Z głównych zagadnień filozofii*. Tłumaczył Czesław Znamierowski. Warszawa 1967, PWN, s. 680, zł 54.

Książka zawiera cykl dwudziestu wykładów Moore'a, wybitnego filozofa brytyjskiego, współtwórcy tzw. filozofii analitycznej, profesora w Cambridge. W wykładach tych Moore zajmuje się szeregiem podstawowych zagadnień epistemologicznych, logicznych, ontologicznych, których rozwiązywanie ukazuje swoistość i atrakcyjność jego filozoficznej metody.

PELC Jerzy (autor wstępu, wyboru tekstów, tłumacz), *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*. Warszawa 1967, PWN, s. 560, zł 52.

Zbiór prac różnych filozofów współczesnych dotyczących filozoficznej problematyki języka, w szczególności takich podstawowych zagadnień, jak znaczenie i oznaczanie, problem prawdy, twierdzenie i wierzenie itp. Część pierwszą, stanowiącą blisko połowę książki, zajmuje przekład obszernych fragmentów *Elementów logiki formalnej* Reichenbacha. Część druga zawiera rozprawy następujących autorów: G. Frege, B. Russell, C.A. Mace, A.M. Mac-Iver, C. Levy, M. Black, P.F. Strawson, N. Goodman, A. Church, P. T. Geach, B. Mayo, N. Lawrence, G. Ryle, R. Carnap, J. R. Searle, L. Linsky.

SCHOLZ Heinrich, *Zarys historii logiki*. Przełożyła Maria Kurecka-Wirpszowa, przekład przejrzał Tadeusz Czeżowski. Przedmowę do polskiego wydania napisał Tadeusz Kotarbiński. Warszawa 1965, PWN, s. 98, zł 18.

Książka ta, wydana w oryginale niemieckim już w r. 1931, nie straciła na aktualności. Mała i zwięzła, zawiera jednak gruntowną dokumentację, w oparciu o którą przedstawia w sposób jasny i niezwykle kompetentny główne linie rozwoju logiki, od starożytności aż do lat dwudziestych naszego stulecia. Autor był wybitnym specjalistą nie tylko w dziedzinie logiki matematycznej, ale zajmował się także twórczo teologią, filozofią religii i etyką.

W. S.

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 15.—

W poprzednich numerach:

Kardynał Karol Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność Nr 71 ■ Władysław Stróżewski: Etyka afirmacji 89 ■ Frederick Copleston: Osoba ludzka w filozofii współczesnej 113 ■ Mieczysław A. Krąpiec: Przeżycie moralne a etyka 135 ■ Stanisław Grygiel: Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce 135 ■ Paul Ricoeur: Etyka społeczna na rozstajach 157—158 ■ Max Scheler: O wartościach etycznych 162

ZNAK

MIESIĘCZNIK